



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

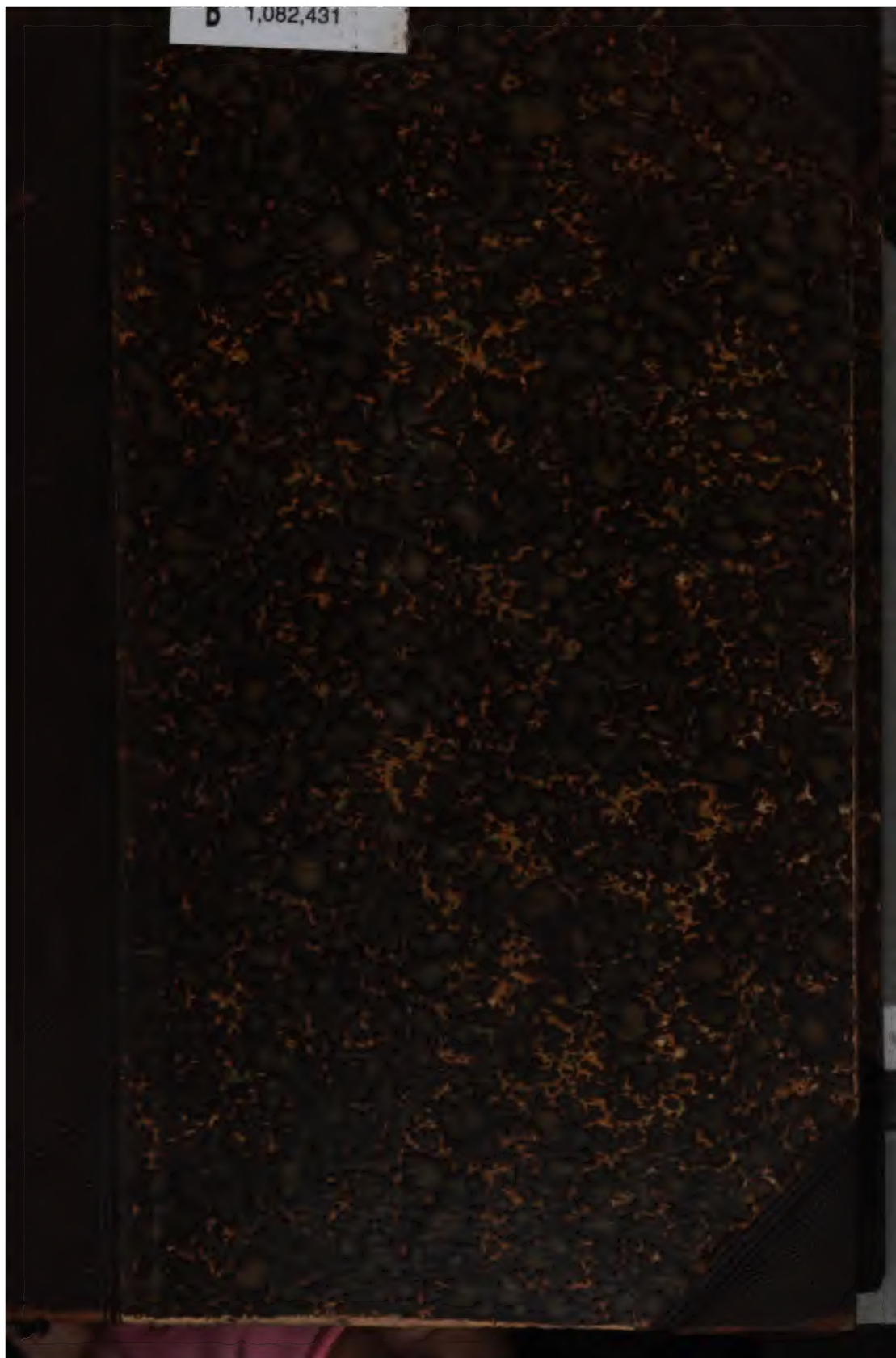
- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



D 1,082,431



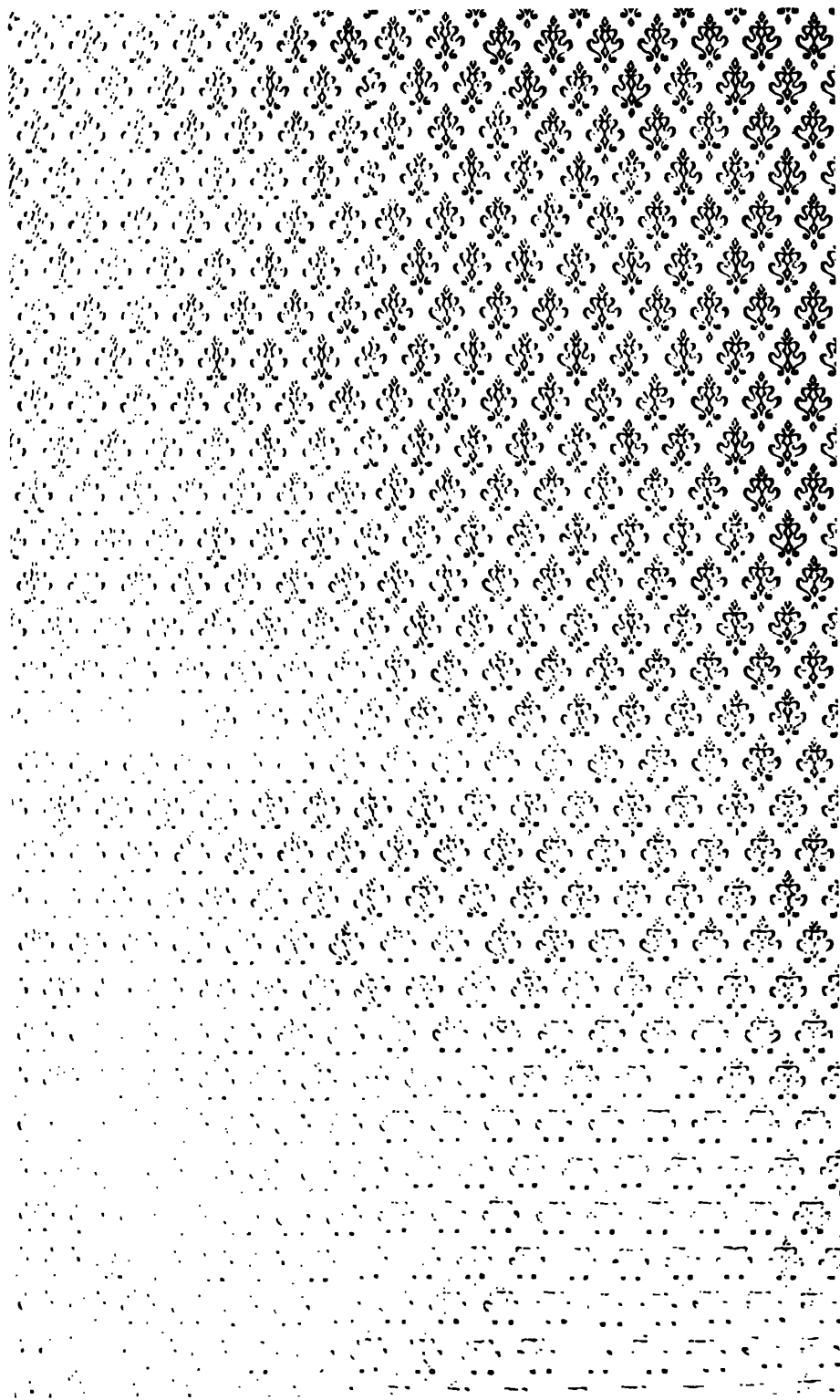


*Library of the University of Michigan*  
*The Coyle Collection*

*Miss Jean T. Coyle*  
*of Detroit*

*in memory of her brother*  
*Col. William Henry Coyle*  
*1894.*







89 2.1.1

D448



**Zeitschrift**  
der  
**Deutschen morgenländischen Gesellschaft.**

---

Herausgegeben  
von den Geschäftsführern,  
in Halle Dr. Arnold,  
Dr. Gosche,  
in Leipzig Dr. Fleischer,  
Dr. Krehl,  
unter der verantwortlichen Redaction  
des Prof. Dr. Ludolf Krehl.

---

**Ein und zwanzigster Band.**

Mit neun lithogr. Tafeln.





# **I n h a l t**

des zwanzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen morgen-  
ländischen Gesellschaft.

---

	Seite
Nachrichten über Angelegenheiten der Deutschen morgenländischen Ge- sellschaft . . . . .	I. XIII. XVII
Protokollarischer Bericht über die in Halle am 25. Sept. 1866 abgehal- tene Generalversammlung . . . . .	III
Verzeichniss der für die Bibliothek eingeg. Schriften u. s. w. VII. XIV. XVIII	
Verzeichniss der gegenwärtigen Mitglieder der Deutschen morgenländi- schen Gesellschaft in alphabetischer Ordnung . . . . .	XXII
Verzeichniss der auf Kosten der Deutschen morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke . . . . .	XXXI

---

Ueber gelehrte Tradition im Alterthume besonders in Indien. Von <i>R. Roth</i>	1
Die Verwandtschaftsverhältnisse des Pushtu. Von <i>E. Trumpp</i>	10
Jüdische Grabsteine aus Aden. Von <i>M. A. Levy</i>	156
Bemerkungen über A. Mordtmann's Erklärung der Münzen mit Pehlewi- Legenden. Von <i>B. Dörn</i>	161

# Inhalt.

Neuere Mittheilungen über die Samaritaner. VI. Von Dr. <i>Geiger</i>	Seite 169
Beiträge zur Kenntniss der aramäischen Dialekte. I. Von <i>Th. Nöldeke</i>	183
Ueber eine bisher unbekannt gebliebene Handschrift der Masorah. Von <i>H. Hupfeld</i>	201
Likikiri-lo-kijakua í jur ló Bari. Thiermärchen im Lande der Bari (Central-Afrika). Mitgetheilt von <i>J. C. Mitternutter</i>	221
Mittheilungen über die Länder am südlichen Ufer des kasp. Meeres. Nach <i>G. Melgunof</i> . Von <i>J. Th. Zenker</i>	232
<hr/>	
Nachtrag zu der Abhandlung „Schä rānī und sein Werk über die muhamm. Glaubenslehre“. Von <i>G. Flügel</i>	271
Bemerkungen zu „Gaubari's entdeckten Geheimnissen“ u. a. Von Prof. <i>Fleischer</i>	274
Note zu den „Bemerkungen“ Bd. XX, 446. Von KR. <i>Hitzig</i>	277
Zur Topographie des alten Jerusalem. I. Von KR. <i>Hitzig</i>	277
Nachträgliche Bemerkungen zu Bd. XX dieser Zeitschr. Von Rabb. Dr. <i>Geiger</i>	279
Sibawaih's arabische Grammatik. Von Prof. <i>Fleischer</i>	282
Aus Briefen von <i>Stickel, Levy, Harkavy</i> und <i>Nöldeke</i>	283
<hr/>	
Die Lehrsprüche der Vaiçeshika-Philosophie von Kaṇāda; aus d. Sanskrit übersetzt und erläutert von Dr. <i>E. Röer</i>	309
Beiträge zur aramäischen Münzkunde Eran's und zur Kunde der ältern Pehlewi-Schrift. Von Prof. Dr. <i>M. A. Levy</i>	421
<hr/>	
Eine aramäische Inschrift auf einem babylonisch-assyrischen Gewichte. Von Rabb. Dr. <i>Geiger</i>	466
Alphabetische und akrostichontische Lieder bei Ephrām. Von Rabb. Dr. <i>Geiger</i>	469
Die Inschrift von Umm el Awamid I. Von Dr. <i>A. Merz</i>	477

# Inhalt.

	Seite
Jüdische Begriffe und Worte innerhalb der syrischen Literatur. Von Rabb. Dr. <i>Geiger</i> . . . . .	487
Nachtrag zu der Abhandlung über neuentdeckte Kufische Bleisiegel. Von Dr. <i>Stickel</i> . . . . .	492
Miscellen zur Topographie des alten Jerusalems. II. Von KR. Dr. <i>Hitzig</i> . . . . .	495
Eine japanische Zeitung. Von GR. von der <i>Gabelentz</i> . . . . .	498
<hr/>	
Ueber Nachschabi's Papageienbuch. Von <i>Wilhelm Pertsch</i> . . . . .	505
Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen? Von Dr. A. <i>Kohut</i> . . . . .	552
Ueber Kedem, Kādīm, Thēmān u. s. w. Von Dr. M. <i>Grünbaum</i> . . . . .	592
Bericht über zwei kufische Münzfunde. Von Jos. <i>Karabacek</i> . Nebst Nachschrift von Geh. Hofr. Dr. G. <i>Stickel</i> . . . . .	618 ♦
Eine Kaṣide in Ujgurischer Schrift und Sprache. Mitgetheilt von H. <i>Vámbéry</i> . . . . .	638 . . . . .
Aegyptische Texte aus der Zeit des Pharao Menophthah. Von Dr. <i>Lauth</i> . . . . .	652
<hr/>	
فلس = Follis. Von Dr. O. <i>Blau</i> . . . . .	672
Ueber eine vollständige Ausgabe der Gedichte des Abū Nuwās. Von A. von <i>Kremer</i> . . . . .	674
Aus einem Briefe des Herrn Consul Dr. O. <i>Blau</i> an Prof. <i>Fleischer</i> . . . . .	680
<hr/>	
Bibliographische Anzeigen. <i>Bargès</i> , Notice sur deux fragments d'un Pentateuque hébreu-samaritain etc. — <i>Rosen, G.</i> , Das Haram von Jerusalem und der Tempelplatz des Moria. — <i>Ibn Málík's</i> Lāmiyat al-af'āl. Revid. Textausgabe. Von W. <i>Volck</i> . — <i>Weil, G.</i> , Geschichte der islamitischen Völker. — <i>Jülg, B.</i> ,	



*I n h a l t.*

	Seite
Mongolische Märchen. — <i>Soret, F.</i> , Eléments de la Numisma-	
tique musulmane. . . . .	288
Bibliographische Anzeige. Arbeiten der Mitglieder der russischen	
geistlichen Mission in Peking. B. 4. . . . .	499

---

**Nachrichten**  
über  
Angelegenheiten  
der  
Deutschen morgenländischen Gesellschaft.

---

892.00

D448



**Zeitschrift**  
der  
**Deutschen morgenländischen Gesellschaft.**

Herausgegeben  
von den Geschäftsführern,  
in Halle Dr. Arnold,  
Dr. Gosche,  
in Leipzig Dr. Fleischer,  
Dr. Krehl,  
unter der verantwortlichen Redaction  
des Prof. Dr. Ludolf Krehl.

**Ein und zwanzigster Band.**

Mit neun lithogr. Tafeln.

---

Leipzig 1867

in Commission bei F. A. Brockhaus.



# **I n h a l t**

des zwanzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen morgen-  
ländischen Gesellschaft.

---

	Seite
Nachrichten über Angelegenheiten der Deutschen morgenländischen Ge- sellschaft . . . . .	I. XIII, XVII
Protokollarischer Bericht über die in Halle am 25. Sept. 1866 abgehal- tene Generalversammlung . . . . .	III
Verzeichniss der für die Bibliothek eingeg. Schriften u. s. w. VII, XIV, XVIII	
Verzeichniss der gegenwärtigen Mitglieder der Deutschen morgenländi- schen Gesellschaft in alphabetischer Ordnung . . . . .	XXII
Verzeichniss der auf Kosten der Deutschen morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke . . . . .	XXXI

---

Ueber gelehrte Tradition im Alterthume besonders in Indien. Von <i>R. Roth</i>	1
Die Verwandtschaftsverhältnisse des Pushtu. Von <i>E. Trumpp</i> . . . .	10
Jüdische Grabsteine aus Aden. Von <i>M. A. Levy</i> . . . . .	156
Bemerkungen über A. Mordtmann's Erklärung der Münzen mit Pehlewi- Legenden. Von <i>B. Dörn</i> . . . . .	161

# Inhalt.

Neuere Mittheilungen über die Samaritaner. VI. Von Dr. <i>Geiger</i>	Seite 169
Beiträge zur Kenntniss der aramäischen Dialekte. I. Von <i>Th. Nöldeke</i>	183
Ueber eine bisher unbekannt gebliebene Handschrift der Masorah. Von <i>H. Hupfeld</i>	201
Likikiri-lo-kijakua i jur ló Bari. Thiërmärchen im Lande der Bari (Central- Afrika). Mitgetheilt von <i>J. C. Mitternutzner</i>	221
Mittheilungen über die Länder am südlichen Ufer des kasp. Meeres. Nach <i>G. Melgunof</i> . Von <i>J. Th. Zenker</i>	232
-----	
Nachtrag zu der Abhandlung „Schä rāni und sein Werk über die muhamm. Glaubenslehre“. Von <i>G. Flügel</i>	271
Bemerkungen zu „Gaubari's entdeckten Geheimnissen“ u. a. Von Prof. <i>Fleischer</i>	274
Note zu den „Bemerkungen“ Bd. XX, 446. Von KR. <i>Hitzig</i>	277
Zur Topographie des alten Jerusalem. I. Von KR. <i>Hitzig</i>	277
Nachträgliche Bemerkungen zu Bd. XX dieser Zeitschr. Von Rabb. Dr. <i>Geiger</i>	279
Sibawaih's arabische Grammatik. Von Prof. <i>Fleischer</i>	282
Aus Briefen von <i>Stickel, Levy, Harkavy</i> und <i>Nöldeke</i>	283
-----	
Die Lehrsprüche der Vaiçeshika-Philosophie von Kaṇḍa; aus d. Sans- krit übersetzt und erläutert von Dr. <i>E. Röer</i>	309
Beiträge zur aramäischen Münzkunde Eran's und zur Kunde der ältern Pehlewi-Schrift. Von Prof. Dr. <i>M. A. Levy</i>	421
-----	
Eine aramäische Inschrift auf einem babylonisch-assyrischen Gewichte. Von Rabb. Dr. <i>Geiger</i>	466
Alphabetische und akrostichontische Lieder bei Ephräm. Von Rabb. Dr. <i>Geiger</i>	469
Die Inschrift von Umm el Awamid I. Von Dr. <i>A. Merz</i>	477

## Verzeichniss der bis zum 30. April 1867 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w. <sup>1)</sup>

(Vgl. die Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G. zu Bd. XX,  
S. XXXIV—XXXVII.)

### I. Fortsetzungen.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Grossbritannien u. Irland:

1. Zu Nr. 29. The Journal of the Roy. Asiatic Society of Great Britain and Ireland. New Series. Vol. II, Part 2. London 1866. 8.

Von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft:

2. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XX, H. 4. Leipzig 1866. 8.

Von dem Herausgeber:

3. Zu Nr. 199. Kochbe Jizhak. Eine Sammlung ebräischer Aufsätze u. s. w., herausg. von M. E. Stern. 34. Heft. Wien, 1867. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft in Paris:

4. Zu Nr. 202. Journal asiatique, 6e série. T. VII. Juin 1866. T. VIII. Juillet. Août-Sept. Oct.-Nov. Déc. 1866. T. IX. Janv. 1867. 8.

Von der Königl. Gesellschaft d. Wissensch. in Göttingen:

5. Zu Nr. 239. a. Göttingische gelehrte Anzeigen. Gött. 1866. 2 Bände. 8.  
b. Nachrichten von der Königl. Gesellsch. d. Wissensch. und der Georg-Augusts-Universität aus dem J. 1866. Göttingen 1866. 8.

Von der Kaiserl. Akademie d. Wissensch. in Wien:

6. Zu Nr. 294. a. Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie d. Wissensch. Philos.-histor. Classe. Bd. LI. H. 1—3. 1865. Oct.-Dec. Bd. LII. H. 1. 2 bis 4. Jänner—April. 1866. Wien. 8.  
b. Register zu den Bänden 41 bis 50 der Sitzungsberichte der philos.-histor. Cl. d. kaiserl. Akad. d. Wiss. V. Wien 1866. 8.
7. Zu Nr. 295. a. Archiv für österreich. Geschichte. 35. Bd. 1. u. 2. Hälfte. Wien 1865. 1866. 36. Bd. 1. Hälfte. Wien 1866. 8.  
b. Register zu den Bänden I—XXXIII des Archivs für Kunde österreich. Geschichts-Quellen und zu den Bänden I—IX (Jahrg. 1851—1859) des, eine Beilage des Archivs bildenden Notizenblattes. Wien 1866. 8.
8. Zu Nr. 295. c. Fontes rerum austriacarum. Erste Abth. Scriptores. VII. Bd. Theil 3. Wien 1866. — Zweite Abth. Diplomataria et Acta. XXIV. Bd. Wien 1865. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

9. Zu Nr. 593 u. 594. Bibliotheca Indica. No. 212—214. Calc. 1865. No. 215—217. Calc. 1866. — New Series. No. 45. Calc. 1863. No. 47. Calc. 1864. No. 86. 87. Calc. 1865. No. 88. Calc. 1866. No. 89. Calc. 1865. No. 90—93. 96—98. Calc. 1866. 8.

1) Die geehrten Zusender werden ersucht, die Anführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangschein zu betrachten.

VIII *Verz. der für die Bibliothek der DMG. eingeg. Schriften u. s. w.*

Von der Königl. Geograph. Gesellschaft in London:

10. Zu Nr. 609. c. Proceedings of the R. Geographical Society. Vol. X. no. VI. London. 1866. Vol. XI. no. I. London. 1866. 8.

Von der Königl. Preuss. Akademie der Wissensch. zu Berlin:

11. Zu Nr. 641. Philologische und historische Abhandlungen der Königl. Akademie d. Wissensch. zu Berlin. Aus dem J. 1865. Berlin 1866. 4.  
12. Zu Nr. 642. Monatsbericht der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Juni—December 1866. Berlin 1866. 8.

Von dem Herausgeber:

13. Zu Nr. 911. Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur. Vol. I. Historiam anteislamicam continens, ad fidem codd. Berolinensium, Musei Britannici et Parisinorum ed. C. J. Tornberg. Publico sumtu. Lugd. Bat. 1867. gr. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

14. Zu Nr. 1044. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Part I. no. 2. Part II. no. 2. Calc. 1866. Special Number. Ethnology. Calc. 1866. 8.

Von der Geographischen Gesellschaft in Paris:

15. Zu Nr. 1531. Bulletin de la Société de Géographie. Déc. 1865. Janv. — Déc. 1866. Janv. 1867. Paris. 8.

Von dem Königl. Institut für die Sprach-, Land- und Völkerkunde von Niederländisch-Indien:

16. Zu Nr. 1674. Bijdragen tot de taal- land- en volkenkunde van Nederlandsch Indië. Nieuwe Volgreks. 3e Deel, 2e Stuk. 1860. 4e Deel, 1e. 2e Stuk. 1861. 3e. 4e Stuk. 1862. 6e Deel, 1e en 2e. 3e Stuk. 1862. 4e Stuk. 1863. 7e Deel, 3e. 4e Stuk. 1863. Amsterdam. 8. — Derde Volgreks. 1e Deel, 3e Stuk. '8 Gravenhage, 1866. 8.

Vom Herausgeber und Uebersetzer:

17. Zu Nr. 1697. Le Guide des Égarés par Moïse Ben Maimoun, dit Maimonide, publié pour la première fois dans l'original arabe et accompagné d'une traduction française et de notes critiques, littéraires et explicatives par S. Munck. Tome III. Paris 1866. 8.

Von Herrn Oberrabbiner Frankel:

18. Zu Nr. 1831. Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars „Fraenckel'scher Stiftung“. Breslau, am Gedächtnistage des Stifters, d. 27. Januar 1867. Voran geht: Eine Abhandlung von Dr. B. Zuckermann: Das jüdische Maasssystem und seine Beziehungen zum griechischen und römischen. Breslau 1867. 8.

Von der D. M. G. durch Subscription:

19. Zu Nr. 1935. Hadikat al-ahbâr. (Beirut Journal in arab. Sprache.) No. 426. 426 (doppelt). 428—438. 440—449. 451.

Von der Königl. Bayer. Akad. d. Wissensch. zu München:

20. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der kön. bayer. Akad. d. Wiss. zu München. 1866. I. Heft 1—4. II. Heft 1—4. München 1866. 8.

Von dem Verfasser, Herrn Prof. Garcin de Tassy:

21. Zu Nr. 2386. Cours d'Hindoustani à l'École Impériale et spéciale des langues orientales vivantes près la Bibliothèque Impériale. Discours d'ouverture du 3 Décembre 1866. Paris. 8.

Von der Kaiserl. archäologischen Commission zu St. Petersburg:

22. Zu Nr. 2451. Compte-rendu de la Commission Impériale Archéologique pour l'année 1864. St.-Petersbourg 1865. Hoch-4. — Mit dem dazu gehörigen Atlas. Imp.-fol. St.-Petersbourg 1865.

Von dem Verleger, Herrn Didier in Paris:

23. Zu Nr. 2452. *Revue archéologique*. Nouvelle série. 4e année. XI. XII. Novembre. Décembre 1863. 5e année. I. IV—VIII. Janvier. Avril—Août. 1864. 7e année. IV. VI—XI. Avril. Juin—Nov. 1866. 8e année. I—III. Janv.—Mars. 1867. Paris. 8.

Von der D. M. G. durch Subscription:

24. Zu Nr. 2631. *J. Th. Zenker*, Dictionnaire turc-arabe-persan. Türkisch-arabisch persisches Wörterbuch. Heft X. XI. Leipzig 1866. 1867. (je 20 Exx.) fol.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

25. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde, herausg. von Prof. Dr. R. Lepsius unter Mitwirkung von Dr. H. Brugsch. Oct. u. Nov. Dec. 1866. nebst Titel des vierten Jahrganges. — Januar. Februar. März u. April 1867. Leipzig. 4.

Vom Herausgeber:

26. Zu Nr. 2811. Altarabische Gedichte über die Volkssage von Jemen als Textbelege zur Abhandlung „über die süd-arabische Sage.“ Von Alf. von Kremer. Leipzig 1867. gr. 8.

Von der Redaction:

27. Zu Nr. 2821. *L'Économiste français*, Jeudi 25 Janv. 1866. No. 156 5e année. 2e série. Paris. fol.

Vom Herausgeber:

28. Zu Nr. 2856. Ausführliches Lehrbuch der hebr. Sprache von Friedrich Böttcher, nach dem Tode des Vfs. hrsggeg. u. mit ausführl. Registern versehen von Ferd. Mühlau. 1. Bd. 2. Hälfte. Leipzig 1867. Lex.-8.

Durch Subscription:

29. Zu Nr. 2859. *The Pundit. A monthly Journal*, of the Benares College, devoted to Sanskrit Literature. Vol. I. No. 3—9. (Aug. 1866 — Febr. 1867.) Benares. Kl.-fol.

## II. Andere Werke.

Von den Verfassern, Uebersetzern und Herausgebern:

2896. Beiträge zur Kenntniss der iranischen Sprachen. II. Theil. 1. u. 3. Lieferung. Masanderanische Sprache. Die Gedichtsammlung des Emir-i-Pasewary. In Verbindung mit Mirsa Muhammed Schafy hrsggeg. von B. Dorn. St. Petersburg 1866. Gr.-8. (2 Exx.)
2897. Die Dinka-Sprache in Central-Afrika. Kurze Grammatik, Text u. dinkaisch-deutsch-italienisches Wörterbuch. Herausg. mit Unterstützung der kaiserl. Akad. d. Wissensch. in Wien von Dr. J. C. Mitterrutzner. Brixen 1866. 8.
2898. *Todinet nádít ná ngutu tí gwea na Kristi awúrò í kulya tí Bari í kiden na Afrika*. Ko Baba Hanna Kutuk-náculyeng Mitterrutzner. Brixen 1866. (Kurzer christlicher Unterricht geschrieben in der Sprache der Bari in Mittel-Afrika. Von J. C. Mitterrutzner.) Kl.-8.
2899. *Globus coelestis arabicus qui Dresdae in Regio Museo mathematico asservatur a C. H. Schier Dresdensi illustratus*. Lipsiae 1865. Kl.-4.
2900. *Supplément des Commentaires sur la Divine Comédie de Dante Alighieri*. Par Ch. H. Schier. Dresde 1865. Kl.-4.
2901. *J. Oppert*, Histoire des empires de Chaldée et d'Assyrie d'après les monuments depuis l'établissement définitif des Sémites en Mésopotamie (2000 ans avant J.-C.) jusqu'aux Séleucides (150 ans avant J.-C.). Versailles 1865. 8. (Extrait des Annales de philosophie chrétienne, T. IX, 1865, 5e série.)

**X** *Verz. der für die Bibliothek der DMG. eingeg. Schriften u. s. 10.*

2902. *J. Oppert*, Babylone et les Babyloniens. 8. l. e. a. (Extrait de la 3<sup>e</sup> édition de l'Encyclopédie du XIX<sup>e</sup> siècle, actuellement sous presse.) Gr.-8.
2903. Ueber ein Fragment der Bhagavati. Ein Beitrag zur Kenntniss der heiligen Sprache und Literatur der Jaina. Von *A. Weber*. Aus den Abhandlungen der Königl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1865. Erster Theil, Einleitung, und erster Abschnitt: von der Sprache der Bhagavati. Mit 2 Tafeln. Berlin 1866. 4.
2904. *G. Rosen*, Geschichte der Türkei von dem Siege der Reform im J. 1826 bis zum Pariser Tractat vom J. 1856. In zwei Theilen. 1. u. 2. Theil. Leipzig 1866. 1867. Gr.-8.
2905. Die zweisprachige Inschrift von Tanis zum ersten Male herausgeg. und übersetzt von *S. L. Reinisch* und *E. R. Roesler*. Mit sieben Tafeln und einer Titelvignette. Wien 1866. Gr.-8.
2906. *A. Schiefner*, Ausführlicher Bericht über Baron P. von Uslar's kasikumukische Studien. (Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg, VII<sup>e</sup> Série. T. X, no. 12.) St. Petersburg 1866. Gr.-4.  
Von der Kaiserl. archäologischen Commission zu St. Petersburg:
2907. Recueil d'antiquités de la Scythie. Publié par la Commission Impériale Archéologique. Livraison I<sup>e</sup>. St.-Petersbourg 1866. Gr.-4. — Mit dem dazu gehörigen Atlas. St.-Petersbourg 1866. Imp.-fol.  
Von den Verfassern und Herausgebern:
2908. *P. Schmidt*, De auctoritate et fide historica Zosimi vitam Constantini Magni enarrantis. Halis 1865 8.
2909. Ueber die an der königl. preussischen Universität Bonn entdeckten neuen Fragmente des Makarius [von *Joh. Gildemeister*]. Leipzig 1866. 8.
2910. *Ed. Sachau*, De Aljavāliqī ejusque opere quod inscribitur العرب adjecta textus particula. Halis 1867. 8.
2911. *Paul Schroeder*, De linguae phoeniciae proprietatibus. Particula I. Halis 1867. 8.
2912. *Fréd. de Rougemont*, L'âge de bronze ou les Sémites en Occident. Paris 1866. 8.
2913. *G. H. F. Nesselmann*, Noch einmal Donatitius-Schleicher. (Aus der Altpreuss. Monatsschrift. Bd. IV. Heft I.) 8.
2914. Mongolische Märchen. Erzählung aus der Sammlung Ardschi Bordschi. Ein Seitenstück zum Gottesgericht in Tristan und Isolde. Mongolisch und Deutsch . . . hrsgg. von *B. Jülg*. Innsbruck 1867. Lex.-8.
2915. *C. A. Holmboe*, 1. Om Helleristninger, 2det Afsnit. 2. Om en nordisk og indisk Vægteenhed. (Særskilt aftrykt af Vid. Selskab Forhandling for 1865.) 8.
2916. *C. A. Holmboe*, Om Eeda-Ringer. II. (Desgl.) 8.
2917. *C. A. Holmboe*, Ezechiel Syner og Chaldæerner Astrolab. Universitets Program for andet halvår 1866. Christiania 1866. 4. m. 1 lith. Taf.
2918. Statut der Bopp-Stiftung. (Berlin 1866.) 8.
2919. Verzeichniss der Beiträge für Gründung der Bopp-Stiftung. (Berlin 1866.) 4.
2920. Probebogen (1) eines bibliographisch genauen und ausführlichen Catalogs der reichhaltigen Sammlung hebr. u. jüd. Bücher u. Mss., nachgelassen vom Rabb. Jakob Emden, vom Oberrabb. M. J. Leweustein in Paramaribo und Andern, welche gegen Ende 1867 öffentlich versteigert werden durch Frederik Muller in Amsterdam. 8.
2921. In Memoria di Mayerbear. Mayerbear's Record. New poetical essays by *James Pincherle*. Trieste 1867. 8.



2922. L'Orient, l'Algérie et les Colonies françaises et étrangères. Revue bimensuelle. No 1. 10 Sept. 1866. 4.
2923. a. Revue des cours littéraires de la France et de l'Étranger. 4<sup>e</sup> année, no. 16. 19—22. Paris 1866—67. 4.  
 b. Revue des cours scientifiques de la France et de l'Étranger. 4<sup>e</sup> année, no. 16. 19—22. Paris 1866—67. 4.
2924. Bijdragen tot de kennis der Alfoersche taal in de Minahassa (door *G. K. Niemann*), uitgegeven door het Bestuur van het Nederlandsche Zendinggenootschap. 1ste Stuk. Rotterdam 1866. 8.
2925. العهد الجديد (Das neue Testament in das klassische Schrifttürkisch übersetzt vom Missionar *W. G. Schauffler*.)
2926. *H. L. Fleischer*, Der Morgenländer in Europa. (Vortrag gehalten in der 24sten Philologen-Versammlung zu Heidelberg am 28. Sept. 1865.) 4.  
 Von einem ungenannten Mitgliede der D.M.G.:
2927. The Gospel according to St. Matthew, in the Amharic language. Printed at the Mission-Press on St. Chrisbna in Switzerland. At the request and expense of the British and Foreign Bible-Society. 1865. Kl.-8.
2928. The Acts of the Apostles, in the Amharic language. Printed &c. (wie in Nr. 2927). 1865. Kl.-8.  
 Von der Redaction:
2929. The Times of India. Vol. XXIX. Bombay: 13th December 1866. No. 23.  
 Von dem Comité für Baudenkmäler des westlichen Ostindiens:
2930. Architecture of Ahmedabad, the Capital of Goozerat, photographed by Colonel *Biggs*. With an historical and descriptive sketch, by *Theodore C. Hope*, and architectural notes by *James Fergusson*. Published for the Committee of Architectural Antiquities of Western India, under the patronage of *Premchund Raichund*. London 1866. Gr.-4.
2931. Architecture at Beejapoor, an ancient mahometan Capital in the Bombay Presidency, photographed from drawings by Capt. *P. D. Hart*, *A. Cumming*, and native draftsmen; and on the spot by Col. *Biggs*, and the late Major *Loch*, with an historical and descriptive Memoir by Capt. *Meadows Taylor*, and architectural notes by *James Fergusson*. Published for the Committee of Architectural Antiquities of Western India under the patronage of *Kursondas Madhowdas*. London 1866. Gr.-fol.
2932. Architecture in Dharwar and Mysore. Photographed by the late Dr. *Pigou*, *A. C. B. Neill* and Col. *Biggs*. With an historical and descriptive Memoir by Col. *Meadows Taylor*, and architectural notes by *James Fergusson*. Published for the Committee of Architectural Antiquities of Western India under the patronage of *Premchund Raichund*. London 1866. Gr.-fol.
2933. Inscriptions in Dharwar and Mysore. Photographed by the late Dr. *Pigou* and Col. *Biggs*. Edited by *T. C. Hope*. Printed for the Committee of Architectural Antiquities of Western India. London 1866. Gr.-fol.  
 Von der Ungarischen Akademie der Wissenschaften zu Pest:
2934. A Magyar nyelv Szótára (Herausgeg. von der Ungar. Akad. d. Wiss.) Bd. I. H. 1—5. Pest 1862. Bd. II. H. 1—5. Pest 1863. Bd. III. H. 1—6. Pest 1864. 1865. 4
2935. Magyar és Német Zsebszótár. 2r Theil. (Deutsch-Ungarisch.) Ofen 1843. 12.
2936. A Magyar Tudományos Akademia Évkönyvei. Bd. X. H. 2. 6—14, Bd. XI. H. 1—3. Bd. XII. H. 1. 4.
2937. A Magyar Tudományos Akademia Jegyzőkönyvei. 1863. Bd. I. H. 1.

**XII Vers. der für die Bibliothek der DMG. eingeg. Schriften u. z. 10.**

- Pest 1864.—1864. Bd. II. Heft 1. 2. Pest 1864.—1865. Bd. III. 1. 2. Pest 1865. gr. 8.
2938. Nyelvtudományi Közlemények. Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia Nyelvostályának Bfótszága. Bd. I. H. 1—3. Pest 1863. Bd. II. H. 1—3. Pest 1863—1864. Bd. III. H. 1—3. Pest 1864. Bd. IV. H. 1—3. Pest 1865. 8.
2939. Magyar Akadémiai Értesítő. Bd. II. Pest 1861—1862. Bd. III. H. 1. Pest 1863—1864. gr. 8.
2940. Magyar Tudományos Akadémiai Almanach. 1866. Pest. 8.
2941. Kazinczy Ferenc és Kora. Pest 1859. Th. I. (in 2 Bänden, von denen der erste das 1. u. 2., der zweite das 3. Buch enthält.) 4.
2942. Abuska. Csagatajtörök Szógyűjtemeny. Török késiratból fordította Vámbéry Ármin. Pest 1862. gr. 8.
- Von Raja Rádhákánta Deva Behadur in Calcutta:
2943. a. Çri Mahábhāratam | çrīman maharshi Vedavyāsa viracitam || Ādi parva || çrīla çrīyukta Vardhamānādi mahāmahiçvara mahārājādbirāja Mahtāb Cand Bahādurasya 'Ajñayā vyayena ca | Vardhamāna Satyaprakāça yantrena mudritam | çrī Tārakanātha prabhṛti budhagaṇair api pariçodhitam ca || Çakābdbhāh 1784 (=1862.) 4. (Mahābhārata, in Sanskrit, mit bengalischer Schrift. Ādi-parva 397 SS. Sabhā-parva 125 SS.)
2943. b. Mahābhārata | çrīyukta Jagan mohana - Tarkālakāra dvārā Baṅga bāshāy anuvādita, o çrīyukta Çyāmācarāṇa-Tattva-vāgiça dvārā pariçodhita haiyā | Vardhamāna. | Çakābdbhāh, 1784. 4. (Mahābhārata, in bengalischer Uebersetzung in Prosa. Mit kleineren Typen als der Sanskrittext und in gespalteten Columnnen Ādi-parva 362 SS. Sabhā-parva 115 SS. 4.)
- Von H. Destur Bahrāmji in Bombay:
2944. Pegambar sāheb āço Zartosht | nā janmārānā ehevāl mām. | Mumbai sane 1233 iaxdajardi. (Das Zertusht-nāma des Bahrām, aus d. Persischen in das Guserati übersetzt von Destur Bahrāmji. Bombay, 1864.) 8.
2945. Tafsire Gāhambār. (Die Erklärung des Gāhambars. Von Destur Bahrāmji, in Guserati. Bombay, 1863.) 8.

## Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliches Mitglied ist der Gesellschaft beigetreten:

689. Herr R. Steck, reformirter Pfarrer in Dresden.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft das correspondirende Mitglied:

Herr Dr. Ph. Fr. von Siebold, † 18. Oct. 1866 in München.

Ferner das Ehrenmitglied:

Herr J. T. Reinaud, Membre de l'Institut, † 14. Mai 1867 in Paris.

Veränderungen des Wohnortes u. s. w.:

Herr Dr. *Alex. Kohut*, jetzt Oberrabbiner in Stuhlweissenburg.

„ Dr. *A. Bastian*, jetzt Docent an d. Universität in Berlin.

---

## Verzeichniss der bis zum 31. Juli 1867 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w. <sup>1)</sup>

(Vgl. S. VII—XII.)

### I. Fortsetzungen.

Von der Kais. Russ. Akad. d. Wissensch. zu St. Petersburg:

1. Zu Nr. 9. Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg. Tome X, No. 1—4. 1866. Tome X<sup>e</sup>, No. 1. 2. Gr. 4.

Von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft:

2. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XXI. H. 1 u. 2. Leipzig 1867. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft in Paris:

3. Zu Nr. 202. Journal asiatique. 6e série. T. IX. Février-Mars. 1867. 8.

Vom Verfasser:

4. Zu Nr. 248. Indische Alterthumskunde von *Chr. Lassen*. 1. Bd. 2. Hälfte: Aelteste Geschichte. 2. Aufl. Leipzig 1867. Gr. 8.

Von der Kaiserl. Akademie d. Wissensch. in Wien:

5. Zu Nr. 294. Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie d. Wissensch. Philos.-histor. Classe. Bd. I. III. H. 1—3 (Jahrg. 1866, Mai—Juli). Wien 1867. 8.
6. Zu Nr. 295. a. Archiv für österreich. Geschichte. 36. Bd. 2. Hälfte. Wien 1866. 8.
7. Zu Nr. 295. c. Fontes rerum austriacarum. Zweite Abth. Diplomataria et Acta. XXV. Bd. XXVI. Bd. Wien 1866. 8.

Von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft:

8. Zu Nr. 368. Indische Studien. Herausgegeben von *A. Weber*. Mit Unterstützung der D. M. G. 10. Bd. 1. Heft. Leipzig 1867. 8. (5 Exx.)

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

9. Zu Nr. 593 u. 594. Bibliotheca Indica. No. 108. Calc. 1854. No. 132. Calc. 1855. No. 156. 158. 159. 162. 165. Calc. 1860. No. 167. 170. 173. Calc. 1861. No. 182. Calc. 1862. Fol.

Von der Königl. Geograph. Gesellschaft in London:

10. Zu Nr. 609. c. Proceedings of the R. Geographical Society. Vol. XI. No. 2. London. 1867. 8.

Von der Königl. Preuss. Akademie der Wissensch. zu Berlin:

11. Zu Nr. 642. Monatsbericht der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Jan. — April 1867. Berlin 1867. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

12. Zu Nr. 1044. Journal of the Asiatic Society of Bengal. New Series. No. CXXXIV. Part I. No. III. — No. CXXXVII. Part II. No. III. Calc. 1866. — Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. Title, Index and Appendix. For 1865. Calc. 1866. — Proceedings &c. No. IV—XII. April — Dec. 1866. No. I. Jan. 1867. Calc. 1866. 8.

---

<sup>1)</sup> Die geehrten Zusender werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek angestellten Empfangschein zu betrachten.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.  
Prof. Gosche. Prof. Fleischer.

Von dem historischen Vereine für Steiermark:

13. Zu Nr. 1232. Mittheilungen des historischen Vereines für Steiermark. 14. Heft. Gratz 1866. 8.

Von der Geographischen Gesellschaft in Paris:

14. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. Févr. Mars. Mai. 1867. Paris. 1867. 8.

Von dem Königl. Institut für die Sprach-, Land- und Völkerkunde von Niederländisch-Indien:

15. Zu Nr. 1674. Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch Indië. Derde Volgreeks 1e Deel, 4e Stuk. s' Gravenhage, 1867. 8.  
16. Zu Nr. 1566. Werken van het Kon. Instituut voor taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch Indië. Tweede Afdeeling. Afzonderlijke Werken. Reis naar de zuidoostereilanden door *C. B. H. von Rosenberg*. s' Gravenhage, 1867. 8.

Von der D. M. G. durch Subscription:

17. Zu Nr. 1935. Hadikat al-ahbâr. (Beiruter Journal in arab. Sprache.) No. 452. 453. 455—465. Fol.

Von der Königl. Bayer. Akad. d. Wissensch. zu München:

18. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der kön. bayer. Akad. d. Wiss. zu München. 1867. I. Heft 1—3. München 1867. 8.

Von dem Verleger, Herrn Didier in Paris:

19. Zu Nr. 2432. Revue archéologique. Nouvelle série. 8e année. V. VI. Mai Juin. 1867. Paris. 8.

Von dem Verfasser:

20. Zu Nr. 2574. An Arabic-English Lexicon, by *E. W. Lane*. Book I. Part 3. — 3. London 1867. Fol.

Von dem historischen Vereine für Steiermark:

21. Zu Nr. 2727. Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. 2. Jahrg. 3. Jahrg. Gratz 1865. 1866. 8.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

22. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde, herausg. von Prof. Dr. *R. Lepsius* unter Mitwirkung von Dr. *H. Brugsch*. Mai. Juni 1867. Leipzig. 4.

Durch Subscription:

23. Zu Nr. 2859. The Pandit. A monthly Journal, of the Benares College, devoted to Sanskrit Literature. Vol. I. No. 10—12. March—May 1867. Benares. Kl.-fol.

Von den Herausgebern:

24. Zu Nr. 2896. Beiträge zur Kenntniss der iranischen Sprachen. I. Theil. Masanderanische Sprache. Herausgeg. von *B. Dorn* und *Mirsâ Muhammed Schafy*. St. Petersburg 1860. Gr. 8.  
25. Zu Nr. 2923. a. Revue des cours littéraires de la France et de l'Étranger. 4e année, no. 24—27. 29. 30. 4.  
Zu Nr. 2923. b. Revue des cours scientifiques de la France et de l'Étranger. 4e année, no. 23—30. 4.

Von der Ungarischen Akad. d. Wissensch. in Pest:

26. Zu Nr. 2939. Magyar Akadémiai Értesítő. Bd. III. H. 2. Pest 1863—65. Gr. 8.

## II. Andere Werke.

Von der Kaiserl. Russischen Akad. der Wissensch. in St. Petersburg:

2946. Recueil des loix et autres documents concernant l'émancipation des serfs en Mingrétie. Texte russe avec traduction en langue mingrétienne et en géorgien. Fol.

**XVI Verz. der für die Bibliothek der DMG. eingeg. Schriften u. s. w.**

Von der Universität Christiania:

2947. Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, hrsggeg. u. in Abhandlungen erläutert von *C. P. Caspari*. I. Universitätsprogramm. Christiania 1866. 8.

2948. Ezechiels Syner og Chaldæernes Astrolab. Af *C. A. Holmhøc*. Universitets-Program for andet Halvaar 1866. Christiania 1866. 4. m. 1 lith. Taf.

Von dem grossbritannischen Staatssecretariat für Indien:

2949. Tables of heights in N. W. Provinces and Bengal, determined by the great trigonometrical survey of India, by spirit leveling operations, to May 1865. Roorkee 1866. Gr. 8.

Von dem Königl. Institut für Sprach-, Land- und Völkerkunde von Niederländisch- Indien:

2950. Neërlands Streven tot openstelling van Japan voor den Wereldhandel. Uit officiële, grootendeels onuitgegeven bescheiden toegelicht door *Mr. J. A. van der Chijs*. Uitgegeven door het Kon. Instituut voor de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch Indië. Amsterdam 1867. Gr. 8.

Von Herrn Lieutenant Colonel Playfair:

2951. The Fishes of Zanzibar, Acanthopterygii by *R. L. Playfair*; Pharyngoguanthii etc. by *A. C. L. G. Günther*. London 1866. Hoch-4.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

2952. Peregrinatores medii aevi quatuor: Burchardus de Monte Sion, Ricoldus de Monte Crucis, Odoricus de Foro Julii, Wilbrandus de Oldenburg, quorum duos nunc primum edidit, duos ad fidem libb. mss. recensuit *J. C. M. Laurent*, Lipsiae 1864. 4.

2953. Mag. Thietmari Peregrinatio. Ad fidem codicis Hamburgensis cum aliis libris mss. collati ed. &c. *J. C. M. Laurent*, Hamburgi 1857. 4.

Von der ungarischen Akad. d. Wissensch. zu Pest:

2954. Mordvin Közlések (S. 81—238). Gr. 8.

Von den Verfassern:

2955. Chronologisches Verzeichniss der seit dem J. 1801 bis 1866 in Kasan gedruckten arabischen, türkischen, tatarischen und persischen Werke, als Katalog der in dem Asiatischen Museum befindlichen Schriften der Art, von *B. Dorn*. (Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg. Tome V.)

2956. Tobasche Spraakkunst, voor het Nederlandsch Bijbelgenootschap vervaardigd door *H. N. van der Tuuk*. Tweede Stuk. (De woorden als zin-deelen). Amsterdam 1867. Gr. 8.

Von Williams & Norgate:

2957. Williams and Norgate's Oriental Catalogue. No. VI. New and second-hand books on the languages, religions, antiquities and literature of the East. [Linguistic Catalogue B.] London 1867. 8.

Von dem Verfasser:

2958. Beiträge zur Geschichte der Völker Mittelasiens. B. 1. (Auch unt. d. T.: Untersuchungen über die Kasimovschen Zaren und Zarewitsche, von *W. Welyaminof-Zernof*. Aus d. Russ. übers. von *J. Th. Zenker*. Th. 1. Leipzig, 1867. 8.

**III. Handschriften u. s. w.**

Von Herrn Staatsrath Bergé in Tiflis:

- 321 und 322. Zwei lange Papierrollen, enthaltend die persische Uebersetzung zweier, angeblich von Muhammed und 'Ali den armenischen Christen in Persien ausgestellt, von den Armeniern in Dschulfa aufbewahrter Schutzbriefe. Die Schrift grosses schönes Ta'lik.

## **Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.**

**Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:**

**690. Herr Paul von Möllendorf, stud. jur. et orr. in Halle.**

**691. „ Dr. W. Lagus, Prof. der orr. Sprachen an d. Univ. zu Helsingfors.**

**Durch den Tod verlor die Gesellschaft das correspondirende Mitglied:**

**Sir Rāja Rādhākānta Deva Behadur in Calcutta, † 19. April 1867.**

**Veränderungen des Wohnortes u. s. w.:**

**Herr Colonel R. L. Playfair, jetzt königl. Grossbritann. Generalconsul für  
Algerien, in Algier.**

# Verzeichniss der bis zum 31. August 1867 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w. <sup>1)</sup>

(Vgl. S. XIV—XVI.)

## I. Fortsetzungen.

Von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft:

1. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XXI. H. 3. Leipzig 1867. 8.
2. Zu Nr. 368. Indische Studien. Herausgegeben von A. Weber. Mit Unterstützung der D. M. G. 10. Bd. 2. Heft. Leipzig 1867. 8. (5 Exx.)

Von der Königl. Preuss. Akademie der Wissensch. zu Berlin:

3. Zu Nr. 642. Monatsbericht der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Mai. Juni. 1867. Berlin 1867. 8.

Von der Geographischen Gesellschaft in Paris:

4. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. Juin 1867. Paris 1867. 8.

Von dem Verfasser:

5. Zu Nr. 2521. *Fleischer, H. L.* Beiträge zur arabischen Sprachkunde. Zweite Fortsetzung. (Aus d. Berichten d. K. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften Hist. phil. Cl. Sitzung am 12. Dec. 1866). 8.

Von der Verlagsbuchhandlung:

6. Zu Nr. 2763. Trübner's American and Oriental Literary Record. No. 5—9. 11. 12. 15. 16. 18—20. 22—27.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

7. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde, herausg. von Prof. Dr. R. Lepsius unter Mitwirkung von Dr. H. Brugsch. Juli 1867. Leipzig. 4.

Von dem Verfasser:

8. Zu Nr. 2909. Ueber die in Bonn entdeckten neuen Fragmente des Macarius. Zweites Wort. Von J. Gildemeister. Elberfeld 1867. 8.

## II. Andere Werke.

Von der Verlagsbuchhandlung Maisonneuve et Cie:

2959. Revue de Linguistique et de Philologie comparée. Recueil trimestriel de documents pour servir à la science positive des langues, à l'ethnologie, à la mythologie et à l'histoire. Tome premier. 1er Fascicule. Juillet 1867. Paris. Gr. 8.

---

1) Die geehrten Einsender werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangschein zu betrachten.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.  
Prof. Gosche. Prof. Fleischer.



Von der Buchhandlung des Waisenhauses in Halle:

2960. Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A. T., herausgeg. von Dr. *Adalbert Merz*. 1. Heft mit 1 lithogr. Tafel. Halle 1867. 8.

Von dem Verfasser:

2961. De 'Alkamae Elfahl carminibus et vita adjecto textu arabico adhuc inedito. Dissert. inaugur. scr. *Alb. Socin*. Halis 1867. 8.

Von Prof. Kiepert in Berlin:

2962. Reise im nördlichen Kleinasien im J. 1846. Von Staatsrath *Nik. Cha-nykoff*. — Zur Karte von Kreta. Von *H. Kiepert*. (Mit 2 Karten. — Aus der Zeitschrift der Berliner Gesellschaft f. Erdkunde. I. 1866.) 8.

Von dem Verfasser:

2963. Die Gedichte des 'Alkama Alfahl. Mit Anmerkungen herausgegeben von *Albert Socin*. Leipzig 1867. 8.

### III. Handschriften u. s. w.

Von Prof. Kiepert in Berlin:

323. Verkleinertes Facsimile des arabischen Textes einer griechisch-arabischen Inschrift in Sinope vom J. Chr. 1216 = H. 612.
-

## **Verzeichniss der gegenwärtigen Mitglieder der Deutschen morgenländischen Gesellschaft in alphabetischer Ordnung.**

### **I.**

#### **Ehrenmitglieder.**

- Herr Dr. B. von Dorn Exc., kais. russ. wirklicher Staatsrath u. Akademiker in St. Petersburg.
- B. H. Hodgson Esq., B. C. S. in the Rangers near Dursley (Glostershire).
  - Stanisl. Julien, Mitgl. d. Inst. und des Vorstandes der asiat. Gesellschaft u. Prof. d. Chines. in Paris.
  - Herzog de Luynes, Mitglied des Instituts in Paris.
  - Dr. J. Mohl, Mitgl. d. Instit. u. Präsident d. asiat. Gesellschaft in Paris
  - J. Muir Esq., D. C. L., late of the Civil Bengal Service, in Edinburgh.
  - A. Peyron, Prof. d. morgenl. Sprachen in Turin.
  - Baron Prokesch von Osten Exc., k. k. österr. Feldmarschall-Lieutenant und Internuntius bei der Hohen Pforte, in Constantinopel.
  - Baron Mac Guckin de Slane, Mitglied des Instituts in Paris.
  - Sułbhi Bey Exc., kais. osman. Reichsrath, früher Minister der frommen Stiftungen, in Constantinopel.

### **II.**

#### **Correspondirende Mitglieder.**

- Herr Francis Ainsworth, Ehren-Secretär der syrisch-ägyptischen Gesellschaft in London.
- Bābū Rājendra Lāla Mitra in Calcutta.
  - Dr. Jac. Berggren, Probst u. Pfarrer zu Söderköping und Skällwik in Schweden.
  - Dr. O. Blau, königl. preuss. Consul in Serajewo in Bosnien.
  - P. Botta, kais. franz. Generalconsul in Tripoli di Barbaria.
  - Cerutti, kön. sardin. Consul in Larnaka auf Cypern.
  - Nic. von Chanikof Exc., kais. russ. wirklicher Staatsrath in St. Petersburg, d. Z. in Paris.
  - R. v. Frähn, kais. russ. Consul in Ancona.
  - Dr. J. M. E. Gottwaldt, Bibliothekar an d. Univ. in Kasan.
  - Īcvara Candra Vidyāsagara in Calcutta.
  - Dr. J. L. Krapf, Missionar in Kornthal bei Zuffenhausen (Württemberg)
  - E. W. Lane, Privatgelehrter in Worthing, Sussex in England.
  - Major William Nassau Lees, L. L. D., Secretär des College of Fort William in Calcutta.
  - Dr. Lieder, Missionar in Kairo.

- Herr Dr. A. D. Mordtmann**, Mitglied des kais. türkischen Handels-Rathes in Constantinopel.
- E. Netscher, Resident in Riouw, holländisches Indien.
  - Edwin Norris, Ph. D., Honor. Secr. R. A. S. in London.
  - J. Perkins, Missionar in Urumia.
  - Dr. A. Perron in Paris.
  - Lieutenant Colonel R. Lambert Playfair, Her Majesty's Consul General in Algeria in Algier.
- Sir H. C. Rawlinson**, Major-General, früher englischer Gesandter in Teheran, jetzt in London.
- Herr Dr. G. Rosen**, kön. preuss. General-Consul in Belgrad.
- Edward E. Salisbury, Präsident der American Oriental Society in New Haven, N.-Amerika.
  - Dr. W. G. Schauffler, Missionar in Constantinopel.
  - Dr. A. Sprenger, Prof. an d. Univ. Bern, in Wabern bei Bern.
  - G. K. Tybaldos, Bibliothekar in Athen.
  - Dr. Cornelius Van Dyck, Missionar in Beirut, d. Z. in New-York.
  - Dr. N. L. Westergaard, Prof. an d. Univ. in Kopenhagen.
  - Dr. J. Wilson, Missionar, Ehrenpräsi. d. asiat. Gesellschaft in Bombay.

### III.

#### Ordentliche Mitglieder<sup>1)</sup>.

- Se. Königl. Hoheit Carl Anton**, Fürst zu Hohenzollern-Sigmaringen (113).
- Se. Grossherzogliche Hoheit Prinz Wilhelm von Baden** (413).
- Herr Dr. Adler**, Landesrabbiner in Cassel (623).
- Dr. Aug. Ahlqvist in Helsingfors (579).
  - Dr. W. Ahlwardt, Professor an d. Univers. in Greifswald (578).
  - C. Andreas, aus Hamburg, Stud. oer. in Leipzig (682).
  - Dr. C. Andree, Consul der Republik Chile in Bremen (474).
  - Dr. F. A. Arnold, Prof. an d. Univ. u. Oberlehrer an der latein. Hauptschule in Halle (61).
  - G. W. Arras, Director der Handelsschule in Bautzen (494).
  - G. J. Ascoli, Prof. der vergleichenden Grammatik u. d. morgenländ. Sprachen an d. phil.-literar. Facultät in Mailand (339).
  - A. Auer, k. k. österr. Hof- und Reg.-Rath, Director d. Hof- u. Staats-Druckerei in Wien (249).
  - Dr. Siegmund Auerbach in Frankfurt a. M. (597).
  - Dr. S. Th. Aufrecht, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburg (522).
  - Freiherr Alex. v. Bach, Excell., k. k. österr. Gesandter in Rom (636).
  - Dr. A. Bastian, Docent an d. Univ. in Berlin (560).
  - Dr. Gust. Baur, Hauptpastor an d. Jacobi-Kirche in Hamburg (288).
  - Dr. H. Beck, Cadetten-Gouverneur in Berlin (460).
  - Dr. W. F. Ad. Behrnauer, Secretär an der königl. öffentl. Bibliothek in Dresden (290).
  - Dr. Charles T. Beke in Bekesburn bei Canterbury (251).
  - Dr. Ferd. Benary, Prof. an d. Univ. in Berlin (140).
  - Dr. Theod. Benfey, Prof. an der Univ. in Göttingen (362).

1) Die in Parenthese beige-setzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Beitritts der Gesellschaft geordnete Liste Bd. II. S. 505 ff., welche bei der Meldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

## XXII *Verzeichniss der Mitglieder der D. M. Gesellschaft.*

Herr R. L. Bensley, M. A., Hebrew Lecturer, Gonville and Caius College in Cambridge (489).

- Adolphe Bergé, kais. russ. Staats-Rath, Präsident der kaukas. archäolog. Gesellschaft in Tiflis (637).
- Dr. E. Bertheau, Hofrath u. Prof. d. morgenl. Spr. in Göttingen (12).
- Dr. Bhāu Dāji in Bombay (622).
- Dr. Gust. Bickell, Mitglied des Priesterseminars in Fulda (573).
- Freiherr von Biedermann, königl. sächs. General-Lieutenant in Grossenhain Exc. (189).
- John Birrell, A. M., in Drumeldrie, Schottland (489).
- L. Bodenheimer, Consistorial-Oberrabbiner in Crefeld (493).
- Dr. Eduard Böhl, Prof. d. Theol. in Wien (579).
- Lic. Dr. Ed. Böhrmer, Professor an d. Univ. in Halle (361).
- Dr. O. von Böhtlingk Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Akademiker in St. Petersburg (131).
- Dr. F. R. Th. Boelcke, Lehrer an der Ritterakademie in Liegnitz (493).
- Dr. Fr. Bollensen in Göttingen (133).
- P. Johannes Bollig, Prof. d. Arab. an d. Sapienza und Scriptor an d. Vatican. Bibl. in Rom (658).
- Dr. Fz. Bopp, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Berlin (45).
- H. Bradshaw, M. A., Fellow of King's College in Cambridge (648).
- M. Fredrik Brag, Adjunct an d. Univ. in Lund (441).
- J. P. Broch, Prof. der semit. Sprachen in Christiania (407).
- Dr. Heinr. Brockhaus, Buchhändler in Leipzig (312).
- Dr. Herm. Brockhaus, Prof. der ostasiat. Sprachen in Leipzig (34).
- Dr. H. Brugsch, Prof. an d. Univ. in Göttingen (276).
- Dr. C. A. Busch, Interpret der königl. preuss. Gesandtschaft in Constantinopel (598).
- Dr. C. P. Caspari, Prof. d. Theol. in Christiania (148).
- D. Henriques de Castro Mz., Mitglied der königl. archäolog. Gesellschaft in Amsterdam (596).
- Dr. D. A. Chwolson, Prof. d. hebr. Spr. u. Litteratur an der Univers. in St. Petersburg (292).
- Hyde Clarke, Mitglied der archäolog. Gesellschaft in Smyrna (601).
- Albert Cohn, Président du Comité Consistorial in Paris (395).
- Dr. Dominicus Comparetti, Prof. der griech. Sprache an der königl. Univers. in Pisa (615).
- W. Cottler, Professor in Strassburg (659).
- Edward Byles Cowell, Principal of the Sanscrit College in Calcutta, d. Z. in London (410).
- Dr. Georg Curtius, Prof. d. class. Philologie an d. Univ. in Leipzig (530).
- Rev. Dr. Benj. Davies, Prof. am Regent-Park-College in London (496).
- Dr. F. Delitzsch, Prof. d. Theologie an d. Univ. in Leipzig (135).
- Hartwig Derenbourg, attaché au catalogue des manuscrits orientaux de la Bibl. Impériale in Paris (666).
- Emanuel Deutsch, Custos am British Museum in London (544).
- Dr. Ludw. Diestel, Prof. d. Theol. in Jena (481).
- Dr. F. H. Diesterici, Prof. der arab. Litt. in Berlin (22).
- Dr. Rud. Dietsch, Prof., Rector der K. Landesschule in Grimma (566).
- Dr. A. Dillmann, Prof. der Theol. in Giessen (260).
- Dr. Th. W. Dittenberger, Oberhofprediger u. Oberconsistorialrath in Weimar (89).
- Dr. Otto Donner in Helsingfors (654).
- Charles Mac Douall, Prof. in Belfast (435).
- Dr. R. P. A. Dozy, Prof. d. Gesch. an d. Univ. in Leiden (103).
- Dr. Theodor Dreher, Priester im Fürstenthum Sigmaringen, d. Z. in Rom (638).

- Herr Dr. L. Duncker, Prof. d. Theol. in Göttingen (105).
- Dr. Georg Moritz Ebers, Docent an d. Univ. in Jena (562).
  - Dr. W. H. Engelmann in Bantong (Java) (610).
  - Dr. Carl Hermann Ethé, in München (641).
  - Dr. Julius Euting, Bibliothekar des evang. theol. Stifts in Tübingen (614).
  - Dr. H. von Ewald, Prof. in Göttingen (6).
  - Dr. Christ. Theod. Ficker, Pfarrer in Schönefeld bei Elster (576).
  - Dr. H. L. Fleischer, Prof. d. morgenl. Spr. in Leipzig (1).
  - Dr. G. Flügel, Prof. in Dresden (10).
  - Joseph Födes, Privatbeamter in Wien (520).
  - Dr. Z. Frankel, Oberrabbiner und Director des jüdisch-theologischen Seminars „Fränkelsche Stiftung“ in Breslau (225).
  - R. H. Th. Friederich, holländisch-ostindischer Beamter in Batavia (379).
  - Dr. Julius Fürst, Professor in Leipzig (76).
  - Dr. H. C. von der Gabelentz Exc., geh. Rath in Altenburg (5).
  - H. G. C. von der Gabelentz in Dresden (582).
  - Dr. Charles Gainer in Oxford (631).
  - Alexander Gankine, Secretär des K. Russ. Consulats in Rustschuk (676).
  - Gustave Garrez in Paris (627).
  - Dr. Abr. Geiger, Rabbiner der israel. Gemeinde in Frankfurt a. M. (465).
  - G. Geittlin, Prof. d. Exegese in Helsingfors (231).
  - Dr. J. Gildemeister, Prof. der morgenl. Spr. in Bonn (20).
  - D. M. J. de Goeje, Prof. in d. philos. Facultät in Leiden (409).
  - Comte Ad. de Gobineau, Kais. Franz. Gesandter in Athen (511).
  - Dr. A. J. Goldenblum, Lehrer am Gymnasium u. an der städtischen Handelsschule in Odessa (608).
  - Heinr. Goldmann, Secretär in Berlin (663).
  - Dr. B. A. Gosche, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Halle (184).
  - Rev. F. W. Gotch in Bristol (525).
  - Dr. K. H. Graf, Prof. an d. Königl. Landesschule in Meissen (48).
  - Wassili Grigoryeff, Exc., Kais. Russ. wirkl. Staatsrath u. Prof. der Gesch. d. Orients an d. Univ. zu St. Petersburg (643).
  - Lie. Dr. B. K. Grossmann, Superintendent in Grimma (67).
  - Dr. C. L. Grotefend, Archivrath in Hannover (219).
  - Dr. Max Grünbaum in New York (459).
  - Dr. Herm. Alfr. v. Gutschmid, Prof. in Kiel (367).
  - Dr. Th. Haarbrücker, Docent an d. Univers. und Oberlehrer an der Louisenstädtischen Realschule in Berlin (49).
  - Dr. Julius Caesar Haentzsch in Dresden (595).
  - S. J. Halberstam, Kaufmann in Bielitz (551).
  - Dr. C. Halder, k. k. Schulrath in Innsbruck (617).
  - Fitz-Edward Hall, D. C. L., Bibliothekar der India Office Library in Loudon (571).
  - Anton von Hammer, Hof- und Ministerialrath in Wien (397).
  - Dr. B. von Haneberg, Abt von St. Bonifaz, Prof. d. Theol. in München (77).
  - Dr. G. Ch. A. von Harless, Reichsrath und Präsident des evang. Oberconsistoriums in München (241).
  - Dr. K. D. Hassler, Oberstudienrath in Ulm (11).
  - Dr. M. Haug in Reutlingen (349).
  - Dr. M. Heidenheim, theol. Mitglied des königl. College in London (570).
  - Chr. Hermansen, Prof. d. Theol. in Kopenhagen (446).
  - Dr. G. F. Hertzberg, Prof. an d. Univ. in Halle (359).
  - Aug. Hildebrandt, Stud. phil. in Leipzig (653).
  - Dr. K. A. Hille, Arzt am königl. Krankenstift in Dresden (274).
  - J. P. Six van Hillegom in Amsterdam (599).
  - Dr. Georg Hilliger in Frankfurt a. M. (664).

**XXIV**      *Verzeichniss der Mitglieder der D. M. Gesellschaft.*

- Herr K. Himly in Minden (Hannover) (567).
- Dr. F. Himpel, Prof. d. Theol. in Tübingen (458).
  - Rev. Edward Hincks, D. D. in Killeleagh, County Down, Ireland (411).
  - Dr. F. Hitzig, Kirchenrath und Prof. d. Theol. in Heidelberg (15).
  - Dr. A. Hofer, Prof. an d. Univ. in Greifswald (128).
  - Georg Hoffmann, Stud. philol. in Berlin (643).
  - Karl Hoffmann, Realschullehrer in Arnstadt (534).
  - J. Hoffmann, Prof. der Chines. u. Japan. Sprache an d. Univ. in Leiden (572).
  - Dr. J. Ch. K. von Hofmann, Prof. d. Theol. in Erlangen (320).
  - Chr. A. Holmboe, Prof. d. morgenl. Spr. in Christiania (214).
  - A. Holtzmann, grossherzogl. badischer Hofrath und Prof. der älteren deutschen Sprache u. Literatur in Heidelberg (300).
  - Dr. Rudolph Armin Humann, Pfarrvicar in Eishausen bei Hildburgshausen (612).
  - Dr. Franz Johantgen in Berlin (549).
  - Dr. P. de Jong, Prof. u. Interpres Legati Warneriani in Leiden (427).
  - Dr. B. Jülg, Prof. d. klassischen Philologie u. Litteratur und Director des philol. Seminars an d. Univ. in Innsbruck (149).
  - Dr. Ferd. Justi, Prof. in Marburg (561).
  - Dr. Abr. Wilh. Theod. Juynboll, Lehrer der niederländisch-ostindischen Sprachen in Delft (592).
  - Dr. Adolf Kamphausen, Professor an der evangel.-theol. Facultät in Bonn (462).
  - Joseph Karabacek, Hörer d. Rechte an d. k. k. Univ. in Wien (651).
  - Dr. Fr. Kaulen, Rep. u. Privatdocent d. Theologie an d. Universität in Bonn (500).
  - Dr. Emil Kautzsch, Religionslehrer an d. Nicolaischule in Leipzig (621).
  - Dr. Kiepert, Prof. in Berlin (218).
  - R. Kirchheim in Frankfurt a. M. (504).
  - Lic. Dr. P. Kleinert, Docent an d. Univ. in Berlin (495).
  - Adolph Wilh. Koch, Cand. d. Theol. in Leipzig (688).
  - Dr. A. Köhler, Prof. d. Theol. in Bonn (619).
  - Dr. J. König, Prof. d. A.T. Literatur in Freiburg im Breisgau (665).
  - Joseph Kohn, Rabbinate Candidat in Lemberg (645).
  - Dr. Samuel Kohn in Breslau (656).
  - Dr. Alexander Kohut, Oberrabbiner in Stuhlweissenburg, Ungarn (657).
  - Dr. Cajetan Kossowicz, Prof. des Sanskrit an d. kais. Universität zu St. Petersburg (69).
  - Alexis Kondriavtzev, Kaiserl. Russ. Consul in Tulcia (606).
  - Dr. Krause, Gymnasiallehrer in Neisse (670).
  - Dr. L. Krehl, Prof. u. Bibliothekar an d. Univ. in Leipzig (164).
  - Dr. Alfr. von Kremer, k. k. österreich. ordentl. Consul in Galacz (326).
  - Dr. Mich. Jos. Krüger, Prof. am Lyceum Hosianum in Braunschweig (434).
  - Dr. Abr. Kuenen, Prof. d. Theol. in Leiden (327).
  - Dr. A. Kuhn, Professor, Gymnasial-Oberlehrer in Berlin (137).
  - Eduard Ritter von Lackenbacher, k. k. Hofrath in Wien (611).
  - W. Lagus, Professor in Helsingfors (691).
  - Dr. J. P. N. Land, Prof. in Amsterdam (161).
  - Dr. W. Landau, Oberrabbiner in Dresden (412).
  - Dr. F. Larsow, Prof. an d. Gymnas. z. grauen Kloster in Berlin (159).
  - Fausto Lasinio, Prof. der semit. Sprachen an der kön. Univers. zu Pisa (605).
  - Dr. Ch. Lassen, Prof. d. Sanskrit-Litteratur in Bonn (97).
  - Dr. C. R. Lepsius, Prof. an d. Univ. in Berlin (199).
  - Dr. H. B. Levy in Hamburg (569).
  - Dr. M. A. Levy, Professor in Breslau (461).

**Herr Jacob Lickel**, Cand. in Uthweiler, Unter-Elsass (679).

- **Rev. J. B. Lightfoot**, D. D., Hulsean Professor of Divinity in Cambridge (647).
- **Giacomo Liguana**, Professor der morgenl. Spr. in Neapel (555).
- **Dr. H. G. Lindgrén**, Prof. in Upsala (689).
- **Dr. J. Löbe**, Pfarrer in Rasephas bei Altenburg (32).
- **Leop. Löw**, Oberrabbiner u. israelit. Bezirks-Schulaufseher des Csongrader Comitats, in Szegedin (527).
- **Dr. Otto Loth**, d. Z. in Meissen (671).
- **Dr. L. Loewe**, Seminardirector in Brighton (501).
- **Dr. H. Lotze**, Privatgelehrter in Leipzig (304).
- **Dr. E. I. Magnus**, Prof. an d. Univ. in Breslau (209).
- **Dr. Adam Martinet**, Prof. der Exegese u. d. morgenl. Sprachen an dem kön. Lyceum in Bamberg (394).
- **M. Marx**, Lehrer in Gleiwitz (509).
- **Dr. B. F. Matthes**, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft in Macassar (270).
- **Dr. A. F. Mehren**, Prof. der semit. Sprachen in Kopenhagen (240).
- **Dr. A. Merx**, Privatdocent in Jena (537).
- **Friedr. Mezger**, königl. Studienlehrer in Hof (604).
- **Johann Minayeff** in St. Petersburg (630).
- **Dr. J. C. Mitternützer**, Kapitular des Lateran. Chorherrenstifts Neustift, Prof. am k. k. Obergymnasium in Brixen (675).
- **Dr. H. Fr. Mögling**, Pfarrer in Gruppenbach (bei Heilbronn) (524).
- **Paul von Moellendorf**, Stud. jur. u. d. orient. Sprachen in Halle (690).
- **Dr. Georg Moesinger**, Prof. des A. Bundes und der orient. Sprachen in Salzburg (686).
- **Anton Muchlinsky**, Prof. d. osmanischen Spr. u. Litteratur an d. Univ. in St. Petersburg (646).
- **Dr. Ferd. Mühlau**, Privatgelehrter in Leipzig (565).
- **William Muir**, B. C. S., in Allahabad (437).
- **Aug. Müller** aus Stettin, Stud. or. in Leipzig (662).
- **Dr. Joseph Müller**, Prof. d. morgenl. Spr. in München (116).
- **Dr. Max Müller**, Taylorian Professor an der Universität in Oxford, Christ Church (166).
- **Münif Effendi**, erster Dragoman des kaiserl. Divans, Präsident der türk. Akademie u. s. w., in Constantinopel (634).
- **Dr. Abr. Nager**, Rabbinats-Candidat in Berlin (584).
- **Dr. S. Nasché**, Rabbiner und Prediger in Berlin (677).
- **Dr. G. H. F. Nesselmann**, Prof. an d. Univ. in Königsberg (374).
- **Dr. K. F. Neumann**, Prof. in Berlin (7).
- **Wilh. Neumann**, Cisterzienser im Stift Heil. Kreuz bei Baden (518).
- **Dr. John Nicholson** in Penrith (England) (360).
- **Dr. George Karel Nieman**, Lector an der Missionsanstalt in Rotterdam (547).
- **Dr. Friedrich Nippold**, Privatdoc. d. Theol. in Heidelberg (594).
- **Dr. Nicolai Nitulescu** in Bukarest (673).
- **Dr. Theod. Nöldeke**, Prof. an d. Univers. in Kiel (453).
- **J. Th. Nordling**, Acad. Adjunctus in Upsala (523).
- **Johannes Oberdick**, Oberlehrer in Neisse (628).
- **Dr. G. F. Oehler**, Prof. d. Theol. und Ephorus am evangel. Seminar in Tübingen (227).
- **Dr. J. Olshausen**, Geh. Regierungsrath u. s. w. in Berlin (3).
- **Prof. Dr. Julius Oppert** in Paris (602).
- **Keropé Patkanian**, Professor an d. Univ. in St. Petersburg (564).
- **Dr. Joseph Perles**, Rabbiner und Prediger der israelitischen Gemeinde in Posen (540).

**XXVI**     *Verzeichniss der Mitglieder der D. M. Gesellschaft.*

- Herr Dr. W. Pertsch, Bibliothekar in Gotha (328).
- Peshotunji Bahramji Sanjaná, Dastur in Bombay (625).
  - Dr. August Petermann in Gotha (421).
  - Dr. H. Petermann, Prof. an d. Univ. in Berlin (95).
  - Dr. Petr, Prof. der alttestamentl. Exegese an d. Univ. in Prag (388).
  - Anton Pohlmann, Lic. d. Theol. Privatdocent am Lyceum Hosianum in Braunsberg (451).
  - Reginald Stuart Poole, Dep. of Antiquities, Brit. Museum, in London (576).
  - Georg U. Pope, D. D., Head-master of the Grammar-school at Ootacamund (Indien) (649).
  - Dr. A. F. Pott, Prof. d. allgem. Sprachwissenschaft in Halle (4).
  - Georg Fr. Franz Praetorius, stud. oorr., in Leipzig (685).
  - Dr. Eugen Prym, d. Z. in Heidelberg (644).
  - Ritter Alfons v. Questiaux, k. k. Vicekanzler und Dolmetsch in Wien (513).
  - Dr. Wilhelm Radloff, Prof. an der Bergschule in Barnaul (West-Sibirien) (635).
  - Dr. G. M. Redslob, Prof. d. bibl. Philologie an d. akadem. Gymnasium in Hamburg (60).
  - Dr. Simon Reinisch, Ober-Inspector der ägypt. Alterthümer u. s. w. in Mexico (479).
  - Dr. Laurenz Reinke, Privatdocent in Münster (510).
  - Dr. E. Renan, Mitglied des Instituts, in Paris (433).
  - Licent. F. H. Reusch, Prof. d. kathol. Theol. in Bonn (529).
  - Dr. E. Reuss, Prof. d. Theol. in Strassburg (21).
  - Xaver Richter, königl. Stiftsvicar bei St. Cajetan, Prof. und Lehrer d. hebr. Spr. an d. Gymnasium in München (250).
  - Dr. E. Riehm, Prof. d. Theol. in Halle (612).
  - John Riley Robinson, South Terrace, Dewsbury (680).
  - Dr. E. Rödiger, Prof. d. morgenl. Spr. in Berlin (2).
  - R. Röhricht, Lehrer in Bunzlau (685).
  - Dr. R. Rost, Secretär d. kgl. asiat. Gesellschaft in London (152).
  - Dr. R. Roth, Prof. an d. Univ. u. Oberbibliothekar in Tübingen (26).
  - Dr. theol. Moritz Rothe, Pastor primarius an d. St. Angarii-Kirche in Bremen (629).
  - Friedrich von Rougemont, gewes. Staatsrath in Neuchatel (554).
  - Dr. Ed. Sachau in Leipzig (660).
  - Carl Sandreczki, Secretär der C. Church Miss. Society in Jerusalem (559).
  - Carl Sax, k. k. Vice-Kanzler beim österr. Consulate für Bulgarien, in Rustschuk (583).
  - Dr. A. F. von Schack, grossherzogl. mecklenburg.-schwerin. Legationsrath u. Kammerherr, auf Brüsewitz bei Schwerin (322).
  - Ritter Ignaz von Schäffer, Kanzleidirector des k. k. österr. General-consulates in London (372).
  - Dr. E. Scherdlin, Gymnasial- und Seminarlehrer in Kehl (678).
  - Dr. Ant. von Schiefner Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Akademiker in St. Petersburg (287).
  - Dr. C. Schirren, Prof. an d. Univ. in Dorpat (443).
  - Dr. Emil Schlagintweit in Würzburg (626).
  - O. M. Freiherr von Schlechta-Wssehrd, k. k. Legationsrath u. Director d. orient. Akademie in Wien (272).
  - Dr. Constantin Schlottmann, Prof. d. Theol. in Halle (346).
  - Dr. Ch. Th. Schmidel, Guts- u. Gerichtsherr auf Zehmen u. Kötzschwitz bei Leipzig (176).
  - Lic. Dr. Wold. Schmidt, Prof. d. Theol. an d. Univers. in Leipzig (620).
  - Dr. A. Schmülders, Prof. an d. Univ. in Breslau (39).



- Herr Erich von Schönberg auf Herzogswalde, Kgr. Sachsen (289).
- Dr. Eberhard Schrader, Prof. der Theologie in Zürich (655).
  - Dr. Fr. Schröding, Gymnasiallehrer in Wismar (306).
  - Dr. Leo Schwabacher, Rabbiner in Odessa (337).
  - Dr. G. Schwetschke in Halle (73).
  - Dr. F. Romeo Seligmann, Docent d. Gesch. d. Medicin in Wien (239).
  - Emile Senart, aus Reims, Stud. orr., in Göttingen (681).
  - Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (632).
  - Dr. Alb. Socin in Basel (661).
  - Dr. J. G. Sommer, Prof. d. Theol. in Königsberg (303).
  - Dr. F. Spiegel, Prof. d. morgenl. Spr. in Erlangen (50).
  - Spoerlein, Pastor in Antwerpen (532).
  - Dr. J. J. Stähelin, Prof. d. Theol. in Basel (14).
  - R. Steck, Prediger an d. reformirten Gemeinde in Dresden (689).
  - Lic. Dr. Heinr. Steiner, Privatdocent an d. Univers. in Heidelberg (640).
  - Dr. C. Steinhardt, Prof. an d. Univ. in Halle (221).
  - Dr. J. H. W. Steinnordh, Cand. theol., Lector der histor. Wissenschaften am kön. Gymnasium in Linköping (447).
  - Dr. M. Steinschneider, Lehrer in Berlin (175).
  - Dr. Steinthal, Prof. d. vergl. Sprachwissenschaft an d. Universität in Berlin (424).
  - Dr. A. F. Stenzler, Prof. an d. Univ. in Breslau (41).
  - Dr. Lud. von Stephani Exc., kaiserl. russ. wirklicher Staatsrath und ordentl. Akademiker in St. Petersburg (63).
  - Geh. Hofr. Dr. J. G. Stickel, Prof. d. morgenl. Sprachen in Jena (44).
  - G. Stier, Director des Dom-Gymnasiums in Colberg (364).
  - Dr. F. A. Strauss, Prof. der Theol. u. Garnisonspred. in Berlin (295).
  - Lic. Otto Strauss, Superintendentur-Verweser u. Pfarrer an der Sophienkirche in Berlin (506).
  - Heinrich Edler v. Suchecki, k. k. Prof. der vergl. slav. Sprachkunde an d. Jagellonischen Univ. in Krakau (535).
  - A. Tappehorn, Kaplan an d. Martinikirche in Münster (568).
  - C. Ch. Tauchnitz, Buchhändler in Leipzig (238).
  - Dr. Emilio Teza, ordentl. Prof. an d. Univ. in Bologna (444).
  - T. Theodores, Prof. der oriental. Sprachen am Owen's College in Manchester (624).
  - Theremin, Pastor in Vandoeuvres (389).
  - Dr. H. Thorbecke in Heidelberg (603).
  - W. Tiesenhausen, Collegien-Assessor in St. Petersburg (262).
  - Geh. Hofr. Dr. C. Tischendorf, Prof. d. bibl. Palaeographie an der Univ. in Leipzig (68).
  - Nik. von Tornauw Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Oberprocurator im dirigirenden Senat zu St. Petersburg (215).
  - Dr. C. J. Tornberg, Prof. d. morgenl. Sprachen in Lund (79).
  - Dr. E. Trumpp, Diaconus in Pfullingen bei Reutlingen (Württemberg) (403).
  - Dr. P. M. Tzschirner, Privatgelehrter in Leipzig (282).
  - Dr. C. W. F. Uhde, Prof. d. Chirurgie und Medicinalrath in Braunschweig (291).
  - Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (Mähren) (650).
  - J. J. Ph. Valetton, Prof. d. morgenl. Spr. in Gröningen (130).
  - Herm. Vámbéry, Prof. an d. Univ. in Pesth (672).
  - J. C. W. Vatke, Prof. an d. Univ. in Berlin (173).
  - Lic. Dr. E. Vilmar, Prof. an d. Univers. in Greifswald (432).
  - Dr. Wilh. Volck, Staatsr. und Prof. d. morgenl. Spr. bei der theol. Facultät in Dorpat (536).
  - Dr. Marinus Ant. Gysb. Vorstman, Prediger in Gouda (345).
  - G. Vortmann, General-Secretär der Azienda assicuratrice in Triest (243).

**XXVIII** *Verzeichniss der Mitglieder der D. M. Gesellschaft.*

- Herr Dr. J. A. Vullers, Prof. d. morgenl. Spr. in Giessen (386).  
- Dr. A. Weber, Prof. an d. Univ. in Berlin (193).  
- Dr. G. Weil, Prof. d. morgenl. Sprachen in Heidelberg (28).  
- Duncan H. Weir, Prof. in Glasgow (375).  
- Dr. Weiss, Prof. d. Geschichte a. d. Univ. in Gratz (613).  
- Dr. H. Weissenborn, Professor am kön. Gymnas. in Erfurt (505).  
- Weljaminov-Sernov, Colleg. Rath, Mitglied der kaiserl. Akademie d. Wissenschaften in St. Petersburg (539).  
- Dr. J. Wenig, Prof. d. bibl. Einleitung u. d. morgenl. Sprachen an d. Univ. in Innsbruck (668).  
- Dr. Joseph Werner in Fürth (600).  
- Dr. W. Wessely, Prof. des österreich. Strafrechts in Prag (163).  
- Dr. J. G. Wetzstein, kön. preuss. Consul, in Berlin (47).  
- Dr. W. D. Whitney, Prof. am Yale College in New-Haven (366).  
- Moritz Wickerhauser, Prof. d. morgenl. Spr. an der k. k. orient. Akademie und Prof. d. türk. Sprache am k. k. polytechnischen Institut in Wien (396).  
- Rev. William Wickes, Principal of Huron College in London, Canada West (684).  
- F. W. E. Wiedfeldt, Prediger in Kuhfelde bei Salzwedel (404).  
- Dr. K. Wieselner, Prof. d. Theol. in Greifswald (106).  
- Monier-Williams, Professor des Sanskrit an der Univ. Oxford (629).  
- Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (263).  
- Dr. Ph. Wolff, Stadtpfarrer in Rottweil (29).  
- Rev. Charles H. H. Wright, M. A., Kaplan bei der Engl. Gesandtschaft in Dresden (553).  
- Dr. William Wright, Assistant in the Department of manuscripts, Brit. Museum, in London (284).  
- W. A. Wright, B. A., Trinity College, in Cambridge (556).  
- Dr. Carl Aug. Wünsche, ord. Lehrer an d. Realschule in Leipzig (639).  
- Dr. H. F. Wüstenfeld, Prof. und Bibliothekar an d. Univ. in Göttingen (13).  
- Dr. H. F. Wuttke, Prof. d. histor. Hilfswissenschaften in Leipzig (118).  
- Dr. H. W. Zaremba in St. Joseph, Illinois U. S. A.  
- Dr. J. Th. Zenker, Privatgelehrter in Leipzig (59).  
- Dr. C. F. Zimmermann, Gymnasiallehrer in Basel (587).  
- Dr. Joseph Zingerle, Prof. des A. Bundes und der orient. Sprachen in Trient (687).  
- P. Dr. Pius Zingerle, Subprior des Benedictinerstiftes Marienberg (Tirol) (271).  
- H. Zirndorf, d. Z. in Manchester (532).  
- Dr. L. Zunz, Seminardirector in Berlin (70).  
In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten:  
Das Heine-Weitzel-Ephraim'sche Beth ha-Midrash in Berlin (543).  
Die Stadtbibliothek in Hamburg (667).

## Verzeichniss der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I.—X. Band. (Erste Serie.) 1846—56. 8. 38 *R* 20 *Ng*  
I. 2 *R* 20 *Ng* - II.—X. à zu 4 *R*

Früher erschienen und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (1ster und 2ter Band). 8. 1846—47. 1 *R* 20 *Ng* (1845. 20 *Ng* — 1846. 1 *R*)

XI.—XX. Band. (Zweite Serie.) 1857—66. 40 *R*

Register zum I.—X. Band. 1858. 8. II. *R* 10 *Ng*

Neu eintretenden Mitgliedern der D.M.G. werden die erschienenen 20 Bände der Zeitschrift, nebst Jahresberichten und Register zu I.—X. Band, anstatt 81 *R* 20 *Ng*, zu dem ermässigten Preise von 40 *R* geliefert.

Einzelne Jahrgänge oder Hefte der Zeitschrift und der Jahresberichte zur Completirung werden an die Mitglieder der D.M.G. auf Verlangen unmittelbar von der Commissionshandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben.

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1859. 8. 6 *R* 10 *Ng* (Für Mitglieder der D.M.G. 4 *R* 22½ *Ng*)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von *P. Windischmann*. 1857. 24 *Ng* (Für Mitglieder der D.M.G. 18 *Ng*)

Nr. 2. Al Kindi genannt der Philosoph der Araber. Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von *Gst. Flügel*. 1857. 16 *Ng* (Für Mitglieder der D.M.G. 12 *Ng*)

Nr. 3. Die fünf Gāthās oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt u. erläutert von *Mt. Haug*. 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gāthā shunavaiti) enthaltend. 1858. 2 *R* (Für Mitgl. d. D.M.G. 1 *R* 15 *Ng*)

Nr. 4. Ueber das Çatrunjaya Māhātmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *Albr. Weber*. 1858. 1 *R* 15 *Ng* (Für Mitglieder der D.M.G. 1 *R* 3 *Ng*)

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Literatur. Von *Rich. Adlb. Lipsius*. 1859. 1 *R* 15 *Ng* (Für Mitgl. d. D.M.G. 1 *R* 4 *Ng*)

II. Band (in 5 Nummern). 1862. 8. 10 *R* 4 *Ng* (Für Mitglieder d. D.M.G. 7 *R* 18 *Ng*)

Nr. 1. Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et Aethiopice latine vertit *Ant. d'Abbadie*. 1860. 2 *R*. (Für Mitglieder d. D.M.G. 1 *R* 15 *Ng*)


Nr. 2. Die fünf Gāthās des Zarathustra. Herausgegeben, übersetzt u. erläutert von *Mt. Haug*. 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 2 *R* (Für Mitglieder der DMG. 1 *R* 15 *Ng*)

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen enthaltend die Classen der Haneñten von Zein-ad-din Kāsim Ibn Kutlābugā. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *Gst. Flügel*. 1862. 2 *R* (Für Mitglieder der DMG 1 *R* 15 *Ng*)

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *Gst. Flügel*. 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. 1862. 2 *R* 4 *Ng* (Für Mitgl. d. DMG. 1 *R* 18 *Ng*)

Nr. 5. Kathā Sarit Sāgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Nach VI. VII. VIII. Herausgegeben von *Hm. Brockhaus*. 1862. 2 *R* (Für Mitglieder der DMG. 1 *R* 15 *Ng*)

- Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausg. von d. DMG. III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 9  $\mathfrak{R}$  (Für Mitgl. der DMG. 6  $\mathfrak{R}$  22½  $\mathfrak{Ngr}$ )
- Nr. 1. See-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch, herausgegeben von *Hs. Conon von der Gabelentz*. 1. Heft. Text. 1864. 3  $\mathfrak{R}$  (Für Mitgl. d. DMG. 2  $\mathfrak{R}$  7½  $\mathfrak{Ngr}$ )
- Nr. 2. ——— 2. Heft. Mandschu-Deutsches Wörterbuch. 1864. 2  $\mathfrak{R}$  (Für Mitglieder der DMG. 1  $\mathfrak{R}$  15  $\mathfrak{Ngr}$ )
- Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von *A. Sprenger*. 1. Heft. 1864. 3  $\mathfrak{R}$  10  $\mathfrak{Ngr}$  (Für Mitglieder der DMG. 2  $\mathfrak{R}$  15  $\mathfrak{Ngr}$ )
- Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Adf. F. Stenzler*. I. *Açvalâyana*. 1. Hft. Text. 1864. 20  $\mathfrak{Ngr}$  (Für Mitgl. d. DGM. 15  $\mathfrak{Ngr}$ )
- IV. Band (in 5 Nummern). 1865—66. 8. 8  $\mathfrak{R}$  12  $\mathfrak{Ngr}$ . (Für Mitglieder der DMG. 6  $\mathfrak{R}$  9  $\mathfrak{Ngr}$ )
- Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch hrsg. von *Adf. F. Stenzler*. I. *Açvalâyana*. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 1  $\mathfrak{R}$  (Für Mitgl. d. DMG. 22½  $\mathfrak{Ngr}$ )
- Nr. 2. Çantanava's Phitsûtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von *Fr. Kielhorn*. 1866. 1  $\mathfrak{R}$  (Für Mitglieder der DMG. 22½  $\mathfrak{Ngr}$ )
- Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie u. Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *Alx. Kohut*. 1866. 20  $\mathfrak{Ngr}$ . (Für Mitgl. d. DMG. 15  $\mathfrak{Ngr}$ )
- Nr. 4. Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmun-êzer übersetzt und erklärt von *E. Meier*. 1866. 12  $\mathfrak{Ngr}$  (Für Mitgl. d. DMG. 9  $\mathfrak{Ngr}$ )
- Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von *Hm. Brockhaus*. 1866. 5  $\mathfrak{R}$  10  $\mathfrak{Ngr}$  (Für Mitglieder der DMG. 4  $\mathfrak{R}$ )
- Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg. von *Dr. Ferd. Wüstenfeld*. 1854. 4. 20  $\mathfrak{Ngr}$  (Für Mitgl. d. DMG. 15  $\mathfrak{Ngr}$ )
- Biblioteca Arabo-Sicula, ossia Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, la biografia e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari*. 1855. 8. 4  $\mathfrak{R}$  (Für Mitglieder der DMG. 3  $\mathfrak{R}$ )
- Die Chroniken der Stadt Mekka gesammelt und auf Kosten der DMG. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wüstenfeld*. 1857—61. 4 Bände. gr. 8. 14  $\mathfrak{R}$  (Für Mitglieder der DMG. 10  $\mathfrak{R}$  15  $\mathfrak{Ngr}$ )
- Biblia Veteris Testamenti aethiopica, in quinque tomos distributa. Tomus II, sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther. Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit *A. Dillmann*. 1861. 4. 2  $\mathfrak{R}$  20  $\mathfrak{Ngr}$  (Für Mitglieder der DMG. 2  $\mathfrak{R}$ )
- Firdusi. Das Buch vom Fechter. Herausgegeben auf Kosten der DMG. von *Ottokar von Schlehta-Waschrdl*. (In türkischer Sprache.) 1862. 8. 10  $\mathfrak{Ngr}$  (Für die Mitglieder der DMG. 7½  $\mathfrak{Ngr}$ )
- Subhi Bey. Compte-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par *Ottokar von Schlehta*. 1862. 8. 4  $\mathfrak{Ngr}$ . (Für die Mitglieder der DMG. 3  $\mathfrak{Ngr}$ )
- The Kâmil of el-Mubarrad. Edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by *W. Wright*. 1st part. 1864. 4. 3  $\mathfrak{R}$  10  $\mathfrak{Ngr}$  (Für Mitglieder der DMG. 2  $\mathfrak{R}$  15  $\mathfrak{Ngr}$ ) 2d—4th part. 1865—67. 4. Jeder Part 2  $\mathfrak{R}$  (Für Mitglieder der DMG. à 1  $\mathfrak{R}$  15  $\mathfrak{Ngr}$ )
- Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der DMG. herausg. von *Ferd. Wüstenfeld*. (In acht Halbbänden.) Band I u. II, Erste Hälfte. 1866—67. 8. Jeder Halbband 5  $\mathfrak{R}$  15  $\mathfrak{R}$  (Für Mitgl. d. DMG. 3  $\mathfrak{R}$  20  $\mathfrak{Ngr}$ )

 Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig unter Franco-einsendung des Betrags, bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden dieselben nicht gewährt.

## Ueber gelehrte Tradition im Alterthume besonders in Indien.

Vorgetragen am 28. September 1865 in der Versammlung der Orientalisten zu Heidelberg

von

Prof. R. Roth.

Ich erlaube mir Ihre Aufmerksamkeit in Anspruch zu nehmen für einige Bemerkungen über gelehrte Tradition im Alterthum. In dieser Versammlung darüber zu sprechen veranlasst mich der Gegensatz, welcher in Auffassung dieser Frage unter den Erklärern des Veda und des Zendavesta noch immer besteht, und zu dessen Beurtheilung ich hier einige Gesichtspunkte aufzuführen wünsche, welche sich mir in fortgesetzter Beschäftigung mit dem Gegenstand ergeben haben.

Das Verständniss von Schriftwerken, welche vergangene Zeiten hinterlassen haben, ist unsere philologische Aufgabe. Je ferner uns die Zeit liegt, je schwieriger der Stoff, je weniger die Sprache, in welcher diese Schriften zu uns reden, für uns erreichbar ist, desto mehr werden wir bemüht sein die Mittelglieder zwischen jener Vergangenheit und unserem gegenwärtigen Wissen, gleichsam die Stufen zu suchen, die zu der Höhe der Zeiten führen, die Wegweiser und Dolmetscher, die uns, weil sie jenen Zeiten und Sachen näher stehen, zu einem Verständniss helfen sollen. An den Zugängen zu jeder bedeutenderen alten Literatur, ganz besonders aber aller heiligen Literaturen, stehen solche Führer und bieten uns ihre Dienste an, ja nicht selten drängen sie uns dieselben auf.

Ohne Bild zu reden: jede Literatur von einigem Umfang hat ihre Systematiker, Grammatiker, Glossatoren, Commentatoren und wie man sonst die verschiedenen Arten von Gelehrten nennen mag, deren Arbeiten die gelehrte Tradition bilden. Mit Nothwendigkeit sind allenthalben, wo ein für ein Volk wichtiges Buch — geschrieben oder nicht geschrieben — als kostbares Vermächtniss der Väter auf die Enkel kam, solche Erklärungen hervorgetreten; denn Sprache, Anschauungen und Sitten nahmen andere Gestalten an; die Enkel

bedurften erst der Erläuterung dunkler Wörter, ungewöhnlicher Sprachformen, halbvergessener Geschichten und Mythen, und endlich fortlaufender Commentare um das zu verstehen, was in der Sprache und Denkweise der Väter geredet war.

Wie viel mehr bedürfen wir spätlebende Barbaren einer Unterweisung!

Und wenn unsere Zeit zu den Gedichten Schillers, Goethes, ja des kaum verstorbenen Uhland, unserer Landsleute, Erklärungen wünschenswerth findet, sollen wir da nicht begierig nach Commentaren etwa zum Koran greifen, der ein Jahrtausend hinter uns liegt und unter Verhältnissen entstanden ist, die uns so fremdartig sind? Wie jung und zugänglich ist aber der Koran, dessen Volk noch lebt und dessen Sprache heute noch geredet wird, im Vergleich mit den kanonischen Büchern der Chinesen, oder mit dem Zendavesta, dessen Volk und Cultur vertilgt sind, oder mit dem indischen Veda, der um zwei Jahrtausende über die Stiftung des Islam hinaufreicht!

Wie schön wäre es an der Hand solcher Lehrmeister zu den ältesten Denkmälern menschlichen Geistes, zu den Quellen der Bildung der Völker zurückzugehen und das Räthselhafte des Alterthums von ihnen sich deuten zu lassen, wenn sie wirklich verstanden was sie erklären wollen.

Es muss aber — vom Standpunkt der Philologie aus ohne Widerspruch — gesagt werden, dass allenthalben die gelehrte Ueberlieferung unzureichend ist, und dass sie es ist, liegt in der Natur der Sache. Wie verschieden auch die Verhältnisse und Formen seien, in welchen sie sich gebildet habe, für alle Völker und Zeiten bleiben doch die Bedingungen gleich, unter welchen sie entsteht, und durch diese sind ihre Mängel gegeben.

Gestatten Sie mir das ins Einzelne auszuführen an dem Beispiel einer Literatur, in welcher unter allen mir bekannten die gelehrte Tradition am mannichfaltigsten und grossartigsten sich entwickelt hat und dabei doch in ihren Stufen und Formen fassbar geblieben ist, an der heiligen Literatur der Inder.

Zu der Zeit als das Vedenstudium unter uns erwachte, als man nicht mehr bei Epopöen, Fabeln, Lehrgedichten und Liebesgedichten, bei Kalidāsa, Mannu und den verworrenen Mythen der Purana bewundernd und verwundert stehen bleiben wollte, sondern die Frage nach den Ursprüngen dieser eigenthümlichen Bildung stellte, als man sich stark genug fühlte die von den Indern mit heiligem Geheimniss umgebenen Religionsbücher endlich ans Licht zu ziehen — und mit Erstaunen hier wiederum eine ganz neue Welt sich öffnen sah, da schaute man eifrig nach Hilfsmitteln sich um, welche zum Verständniss des Unbekannten führen könnten. Man durfte nicht lange suchen. Die gelehrte Tradition der Inder bot dar, was man begehrte. Neben den alten Texten stand eine ganze Reihe von Büchern, zum Theil aus frühen Jahrhunderten, die



sich gerade diese Aufgabe gestellt hatten. Und besonders erfreulich war es Commentare vorzufinden, welche jedes Wort der Grundtexte erklären oder umschreiben, so ausführlich, dass sie für sich schon eine ansehnliche Zahl von Bänden bilden. Die meisten dieser Commentare trugen die Namen des Mādhava und Sājana, zweier Brüder, an der Spitze und alle sind nach einem System gemacht.

Es sind heute zwanzig Jahre, dass ich in der Versammlung zu Darmstadt am Schlusse eines Vortrags über die damals noch so wenig gekannte vedische Literatur darauf hinwies, wie für die Beförderung vedischer Studien nichts angelegentlicher zu wünschen wäre als die Bekanntmachung zunächst des Rigveda und des Commentars dazu, und hoffte mit einigen Freunden dieses unter H. H. Wilsons Patrocinium ins Werk setzen zu können. Die Arbeit kam in andere und zwar sehr tüchtige Hände, ist aber heute noch nicht vollendet. Sie ist nicht zu entbehren, aber sie kam und kommt zu spät.

Ueber den Werth dieser Commentare, von welchen der eben erwähnte nur ein Theil ist, hat sich bei einigen englischen oder in England lebenden Gelehrten die Ansicht festgesetzt, dass dieselben nicht überhaupt eine Tradition, sondern die richtige Tradition repräsentieren, dass die Verfasser derselben für das Verständniss der Texte weit besser als wir befähigt gewesen seien und dass kein europäischer Erklärer von ihrer Hand sich entfernen dürfe, ohne auf Irrwege zu gerathen, dass also bei ihnen die Erklärung fix und fertig sei. In diesem Sinne hat z. B. Wilson seine Uebersetzung des Rigveda begonnen und bis zur Hälfte des Ganzen fortgeführt. Einem Kritiker freilich wird diese Ansicht sehr bedenklich erscheinen, wenn er von dem Inhalte der Bücher noch ganz absehend, nur Zeit und Ort ihrer Entstehung erwägt. Wir kennen nämlich beide mit einer in indischer Literaturgeschichte seltenen Sicherheit durch moslimische Geschichtschreiber und durch Inschriften. Im südlichen Indien, in der Mitte des Dekkhan im Karnāṭa-Lande erhob sich um die Mitte des 14. Jahrhunderts n. Chr. ein Reich, welches die umliegenden moslemischen Herrschaften verschlang und weit das bedeutendste auf der Halbinsel wurde, die letzte glänzende indische Dynastie.

Der Mittelpunkt dieses Reiches war Viṣṇajanagara, die Siegestadt, deren Reste noch von ihrer Grösse zeugen. Der Gründer desselben war niedriger Herkunft und gehörte dem Telugu-Volk, einem nicht-arischen Stamm an. Unter dem dritten Fürsten dieses Hauses, welcher etwa um 1370 zum Thron gelangte, war Mādhava erster Minister, eben der Mann, dessen Name an der Spitze der grossen Vedacommentare steht, die nach der schmeichlerischen Sitte jener Zeit mit dem Namen des Patrons genannt wurden. Aber nicht diese Bücher allein, sondern eine grosse Zahl anderer, namentlich philosophischer Werke leiten sich ebenso von ihm ab. Wir

sehen also wie ein Staatsmann, der für die Bildung seines Volks Interesse hat, eine rege und ausgebreitete wissenschaftliche Thätigkeit um sich her organisirt und dadurch dem jungen Thron seiner Könige einen eigenen Glanz verleiht. Für die meisten dieser Unternehmungen, namentlich aber für die vedischen Arbeiten war sein Bruder Sâjana die leitende Hand. Diese Commentare werden also mit mehr Recht diesem zugeschrieben, obgleich auch er nicht der eigentliche und einzige Bearbeiter war, sondern dieselben ohne Zweifel unter Beihilfe zahlreicher gelehrter Brahmanen zusammenstellte und redigierte. Es sind aus jener Gegend und Zeit mehrere Inschriften auf metallenen Platten erhalten, Documente über königliche Verleihungen von Dörfern und Ländereien an gelehrte Brahmanen, welche da angesiedelt wurden, vermuthlich um bei solchen Arbeiten mitzuwirken.

Welchem Kritiker nun wird es wahrscheinlich vorkommen, dass man in diesen Zeiten des Zerfalls, in der zweiten Hälfte des 14. Jahrh., in Südindien an dem Hofe von Fürsten barbarischen Ursprungs die wahre Ueberlieferung über jene Urkunden der Vorzeit besessen habe? Die Vertheidiger der Tradition werden antworten, dorthin seien die Bewohner alten Wissens, Häupter priesterlicher Schulen und Geschlechter wohl aus allen Theilen Indiens gezogen worden; es habe sich ihnen dort eine Zuflucht vor dem andringenden Islam eröffnet, und mit ihnen seien gekommen alle Schätze theologischer Gelehrsamkeit, welche allenthalben mündlich und schriftlich von Geschlecht zu Geschlecht überliefert waren.

Wir könnten die Möglichkeit einräumen, dass es den Bemühungen eines über ganz Indien berühmten Fürsten und eines einsichtigen, selbst gelehrten Ministers gelingen mochte die Gelehrtesten der Halbinsel um sich zu sammeln. Aber diese Männer konnten dahin nichts mitbringen, was sie nicht besaßen. Es müsste also erwiesen werden, dass damals in Indien eine gelehrte Tradition zu den Religionsbüchern — und zwar in dem Sinne, wie die Traditionsgläubigen sie auffassen — bestand oder wenigstens bestehen konnte. Dieser Beweis könnte auf doppelte Weise versucht werden; einmal aus der Geschichte der indischen Literatur und religiösen Verfassung, zweitens und am wirksamsten aus den in Rede stehenden Schriften selbst.

Es ist mir nicht bekannt, dass von jener Seite aus ein solcher Beweis versucht worden wäre. Man scheint sich diese Frage gar nicht ernstlich vorgelegt, vielmehr die Traditionstheorie als einen Glauben von den heutigen indischen Gelehrten übernommen zu haben, was denjenigen weniger zu verdenken ist, welche Schüler indischer Panditas sind, als den anderen, die bei europäischer Philologie in die Lehre gingen. — Lassen Sie mich zuerst darnach fragen, welche Merkmale gelehrter Tradition die vorliegenden Schriften etwa an sich tragen, und auf welche Art von Tradition diese



Merkmale hinweisen. — Die Ueberlieferung kann nur dann eine Bedeutung haben, wenn sie Dinge mittheilt, welche auf den ordentlichen Wegen der Erkenntniss nicht erreichbar sind: also wo es sich um Erklärung von Religionsbüchern handelt, werden wir durch sie den Gehalt seltener Wörter und Begriffe, den Sinn schwieriger Aussprüche, den Anlass zur Entstehung des Buchs oder einzelner Theile desselben erfahren; und zwar, je älter die Ueberlieferung ist, desto gewisser nicht in wissenschaftlicher Form. Sie wird auf den Sinn und Gehalt im Ganzen gehen, ohne sich ängstlich an das Wort zu binden, während die wissenschaftliche Erklärung mit dem Einzelnen, dem Wort und der Form anfängt und von hier aus des Sinnes sich zu bemächtigen sucht, mit einem Worte grammatisch ist. So hat z. B. Anquetil Duperron viele Stellen des Zendavesta dem Sinne nach richtig, dem Wortlaute nach höchst fehlerhaft übersetzt. Er hatte von seinem parsischen Lehrer die Tradition des Inhalts empfangen, den er in den Worten des Textes nicht richtig wiederzufinden wusste.

Sehen wir nun auf die Schriften unserer Commentatoren, so finden wir überall die rein grammatische und etymologische Methode. Auf die gewaltsamste Weise suchen sie mit diesen Mitteln zu ihrem Ziele zu gelangen. Sie greifen gerade auf dem lexikalischen Gebiet so oft fehl, bringen einen so unbefriedigenden Sinn zu Stande und sind so überaus einförmig schematisch in ihren Anschauungen, dass allenthalben der Grammatiker und die Schule, wie sie damals war, sich verräth; nirgends die Spuren überlieferter Einsichten, welche ihnen über Schwierigkeiten hinübergeholfen hätten; nirgends Andeutungen davon, dass sie etwa ein Verständniss von den Sachen gehabt hätten, ohne aus den Worten die Rechenschaft geben zu können. Alles Bewusstsein der Sicherheit in der Auffassung fehlt; sie stellen drei oder vier gänzlich verschiedene Erklärungen nebeneinander und überlassen ohne Bedenken dem Leser die Auswahl; sie machen gar keinen Anspruch darauf die letzte Autorität zu sein. Sie selbst wollen das gar nicht sein, wozu ihre heutigen Anwälte sie stempeln. Auch lässt sich, soweit ich die indische Literatur zu verstehen im Stande bin, gar nicht wahrscheinlich machen, dass eine Einförmigkeit der Vedenerklärung bestanden habe und gefordert worden sei in dem Sinne, wie man in christlichen Kirchengemeinschaften orthodoxe Interpretationen aufgestellt hat.

Dagegen wird mancher, der diese Thatsachen zugibt, wenigstens das anerkannt wissen wollen, dass jene Commentatoren aus einer reicheren Quelle wenn auch nur schriftlicher Ueberlieferung geschöpft haben als wir. Dieser Vorzug darf ihnen eingeräumt, muss aber auf das richtige Mass der Schätzung zurückgeführt werden. Wir haben dafür ein untrügliches Kriterium in dem Umstand, dass sie die wenigen erhaltenen wirklich alten exegetischen Werke, die auch auf uns gekommen sind, so vollständig ausbeuten als nur

möglich, und wo diese sie verlassen, es mit eigener Kunst versuchen. Auch nach den Citaten zu schliessen hat z. B. Sâjana vor 500 Jahren nicht erheblich mehr besessen, als wir heute besitzen oder noch aufzufinden Aussicht haben.

Eine Tradition stand also unseren Erklärern allerdings zur Seite; aber nur die Ueberlieferung der grammatischen Schule; so wie sie erklärten, so hatten wohl Jahrhunderte vor ihnen andere Grammatiker zu erklären versucht, sie waren geschult in der Handhabung der Hilfsmittel, über welche die indische Wissenschaft verfügte, und mochten da und dort die Auslegungen berühmter älterer Grammatiker benützen, so wie bei uns der Exeget sich die Ansichten seiner Vorgänger zu Nutzen macht. Das ist der Boden, auf welchem sie stehen, und das ist ihre Tradition, der man einen Werth beilegen muss wie jeder durch Uebung sich ausbildenden Praxis, aber nicht mehr.

Eine andere Tradition aber im vollen Sinn des Worts, an die Zeiten anknüpfend, welchen diese Sprache und Gedanken unmittelbar verständlich waren, oder auch nur eine diesen Zeiten und diesem Verständniss nahe kommende, hatten sie nicht. Eine solche Ueberlieferung wird überhaupt, wie ich die Sache ansehe, für das hohe Alterthum gar nicht, für spätere mehr reflectirende und sammelnde, auch der Schrift sich bedienende Zeiten höchst selten und immer nur in Bruchstücken vorkommen. Die Ansichten über die Fortpflanzung uralter geheimer Weisheit in Priesterorden und ähnlichen mysteriösen Verbindungen dürfen wir als erloschen ansehen, nachdem uns jetzt ein ganz anderer Einblick in die alte Geschichte des Orients und seiner Religionen verstattet ist, als noch vor 50 Jahren.

Dass unsere Commentatoren eine solche Tradition nicht haben konnten, weil keine vorhanden war, dafür zeugt die ganze ihnen vorangehende exegetische Literatur zum Veda, Bücher, welche zum Theil 1500 oder 2000 Jahre älter sind als die Gelehrten von Vigâjanagara. Es ist uns zum Glück wenigstens ein exegetisches Handbuch oder Compendium aus alter Zeit erhalten, das Nirukta des Jâska, aus welchem man sieht, wie es um das Verständniss der heiligen Texte etwa im 3. oder 4. Jahrh. vor der christl. Zeitrechnung stand. Auch er hatte schon eine Reihe von gelehrten Erklärern vor sich und lebte, wie wir annehmen müssen, in einer Zeit, wo das Sanskrit noch eine lebendige Sprache war; dennoch bleibt er weit zurück hinter der Aufgabe, die er sich gestellt hat; denn er ist für die Lösung der sprachlichen Schwierigkeiten gewöhnlich auf den allgemeinen grammatisch-etymologischen Weg angewiesen, für schwierige Wörter und Stellen rathlos und ganz von eigner Muthmassung ausgehend. Und wollen wir über Jâska hinauf zu den Brâhmaņa greifen, diesen wunderlichen Erzeugnissen priesterlichen Wissens und irrender Phantasie, so wird man in ihnen zwar noch manche Spur alter Wörter und Sprachformen, über

ein richtiges Verständniss alter Texte aber nur selten Belehrung finden. Diese Bücher sind es vielmehr, welche dem einfachen geschichtlichen Verständniss der Veden am meisten geschadet und der Willkür Thüre und Thor geöffnet haben.

Wie weit wir also auch zurückgreifen, immer sehen wir noch keine Tradition, d. h. Continuität des Verständnisses. Immer noch liegen jene alten Lieder und Sprüche weit rückwärts. Und so trenn auch in der Hauptsache ihr Wortlaut überliefert sein mag, so wenig gelingt es selbst den frühesten Exegeten ihren Sinn in allen Theilen zu bemeistern. So lange diese Kluft besteht, kann von einer Tradition, die Vertrauen fordert, weil sie von Verstehenden kommt, nicht die Rede sein, sondern nur von einer Tradition unter Forschenden. Wie alt aber auch diese oder jene Ansicht sei, ihr Alter allein ist noch keine Bürgschaft der Wahrheit; sie muss sich die Prüfung nach den allgemeinen Gesetzen des Erkennens gefallen lassen, so gut wie die des jüngsten Forschers. Eine andere Ueberlieferung kann es aber auch nicht geben. Die heiligen Lieder und Sprüche, welche den Kern des Veda bilden, sind Jahrhunderte lang je in einzelnen Kreisen und Familien, in Priestergeschlechtern von Mund zu Mund überliefert und bei Gebeten und Opfern gebraucht worden. Wie diess oder jenes in denselben zu deuten sei, das hat man erst gefragt, als man es nicht mehr verstand oder nicht mehr sicher verstand; und zwar in Indien wahrscheinlich eben zu der Zeit, als man diese Erzeugnisse einer für heilig geltenden Vorzeit sammelte und ordnete, um sie von nun an zur Richtschnur des religiösen Thuns und Glaubens zu nehmen. Hiemit hat die gelehrte Arbeit und Forschung begonnen, sowie in Griechenland vor der Sammlung der homerischen Gesänge gewiss Niemand Untersuchungen über Homer angestellt hat. Dass man aber den Rigveda zu der Zeit als man ihn sammelte, nicht mehr in allen Theilen sicher verstand, das zu beweisen würde mir nicht schwer fallen und wird wohl in Balde allgemein anerkannt sein.

Das Forschen und Fragen beginnt also naturgemäss erst dann, wenn Niemand mehr aus unmittelbarem Wissen auf die Fragen eine Antwort geben kann. Und was man gewöhnlich Tradition nennt, ist nichts anderes als die Geschichte der Lösungsversuche, nicht die Lösung selbst.

Wenn die zahllosen Irrthümer und Geschmacklosigkeiten der Ueberlieferung nicht unmittelbar genügen, der kann also auch auf historischem Weg sich überzeugen, dass dieselbe an sich noch keine Autorität, dass eine Berufung auf sie ein unbegründeter Verzicht auf eigenes Urtheil ist und dass jeder mit Evidenz geführte wissenschaftliche Beweis gegen alle Tradition, habe sie Namen welchen sie will und sei sie noch so alt, siegreich bleiben muss; dass sie als Hilfsmittel, richtig gebraucht, die bedeutendsten Dienste leisten, zur Richtschnur genommen aber nur hemmen und irre führen kann,

In Indien hat man, wie wir sahen, kein Recht aus dem Alter derselben besondere Ansprüche abzuleiten. Ist das so in einem Land, das auf die Continuität seiner religiösen und wissenschaftlichen Entwicklung durch Jahrtausende hin stolz ist, das in seinem gelehrten Priesterstand berufene Hüter der heiligen Ueberlieferung besitzt — wie sollte man anderswo bessere Titel aufweisen können? Wie sollte insbesondere für die heiligen Schriften der Iranier eine zuverlässigere Ueberlieferung bestehen? Ich bedaure auf dieses Gebiet heute nicht weiter eingehen zu können. Ich fürchte, dass es den Erklärern des Zendavesta schwerer werden wird ihre Selbstständigkeit zu behaupten, als denen des Veda, denn ihr Stoff ist ärmer, spröder und weniger wohl erhalten, und ihre Hilfsmittel sind ungleich spärlicher als die des Vedenerklärers. Aber wie der neueste Herausgeber und Erklärer der kanonischen Bücher der Chinesen James Legge in der Vorrede zum ersten Band seines Werkes sagt, er habe nicht gesucht der Autorität des Tschu Hi oder irgend einer anderen zu folgen, er habe den Text, nicht den Commentar zu seiner Aufgabe gemacht, so wird auch für jene nicht die Uebersetzung der Uebersetzung, sondern die des Textes das Ziel sein müssen. Und wir werden für den Veda darnach streben den Sinn zu finden, welchen die Rishi der Vorzeit in ihre Lieder gelegt haben, nicht denjenigen, welchen Sâjana und die anderen darin gesucht haben. Ist dieser Weg auch lang und mühselig und voll von Hindernissen, an denen wir straucheln, so werden wir doch, oder vielmehr nicht wir, sondern diejenigen welche nach uns kommen, zu einem rechten Ziel gelangen, und das desto eher, je mehr wir von vornherein die rechte Richtung einhalten. Wenn wir heute noch nicht den Veda zu übersetzen versuchen, so möge man uns damit entschuldigen, dass unser Studium so zu sagen kaum begonnen hat. Bis zu der Zeit, wo die classischen Philologen, die doch einen Vorsprung von Jahrhunderten haben, mit dem Homer, und die alttestamentlichen Exegeten mit ihren Büchern vollständig fertig sein werden — bis dahin werden auch wir den Veda bis auf den Grund erklärt haben.

---

Veranlassung zum Abdruck des voranstehenden Vortrags, ein volles Jahr nachdem derselbe gehalten wurde, gab das Erscheinen der Abhandlung des Herrn John Muir: *On the Interpretation of the Veda* in der Zeitschrift der Londoner Asiatischen Gesellschaft II, 2. Es ist nie meine Absicht gewesen über die behandelte Frage, über welche unter Unbefangenen überhaupt keine Verschiedenheit der Meinung besteht, in irgend eine Polemik einzutreten, es genügt mir im Kreise einsichtiger Fachgenossen die Lage der Sache einfach darzustellen. Nachdem aber nun J. Muir die praktische oder specielle Seite des Gegenstandes so gründlich und schlagend be-

sprochen hat, glaubte ich als einen Nachtrag dazu meine Ansicht der theoretischen oder allgemeinen Seite geben zu sollen.

Hat in England selbst eine Stimme von solcher Bedeutung sich zu Gunsten der wissenschaftlichen Methode erklärt, so wird man dort künftig nicht mehr „die Gelehrten des Continents“ den englischen gegenüberstellen und für diese glückliche Insel den Vorzug behaupten können, dass man da von Kritik nichts wisse, nicht in willkürliche Conjectur sich stürze, sondern im Frieden bei der einheimischen Tradition stehen bleiben wolle. Und diesseits des Kanals wird man nun deutlicher als bisher sehen, dass der Cultus der sogenannten Tradition weder allgemein englisch, noch überhaupt dort verbreitet, sondern die Liebhaberei Einzelner, und zwar sehr weniger gewesen ist. Auch von Herrn E. B. Cowell, ihrem neuesten Anhänger, welchem wir auf anderen Gebieten indischer Literatur tüchtige Arbeiten verdanken, wird man hoffen dürfen, dass eine fortgesetzte Beschäftigung mit dem Veda ihn von selbst zu anderen Ansichten und zu einem billigeren Urtheil über „die Gelehrten des Continents“ führen werde.

Im September 1866.

---



## Die Verwandtschaftsverhältnisse des Paštō; zugleich eine Kritik von Raverty's Grammar of the Puštō.

Von

Dr. E. Trumpp.

Das Paštō oder Afghänische hat in den letzten 20 Jahren verschiedene Bearbeiter gefunden. B. von Dorn's sonst werthvolle Arbeiten sind, da der Herr Verfasser nie in persönlichen Verkehr mit den Afghänen selbst gekommen ist, natürlich mangelhaft; seine afghänische Chrestomathie ist, wie es sich auch nicht anders erwarten lässt, durch viele Druck- und Sinnfehler entstellt, und deshalb der Gebrauch derselben, wie der Schreiber dieser Zeilen aus eigener Erfahrung weiss, von zweifelhaftem Nutzen; das afghänisch-englische Glossar desselben Verfassers ist bei den mangelhaften Hilfsquellen, die ihm bei der Ausarbeitung desselben zu Gebot standen, mager und zu schwankend gehalten.

Den ersten entscheidenden Schritt vorwärts hat Captain Vaughan mit seiner Paštō-Grammatik gethan, die im Jahre 1854 zu Calcutta erschienen ist <sup>1)</sup>. Der Verfasser gibt zwar nur eine (freilich noch mangelhafte) Grammatik des Dialects von Banū, aber, da er selbst mehrere Jahre unter den dortigen Afghänen gelebt hat, so ist seine Arbeit, so viel an ihr auch in grammaticalischer Hinsicht zu tadeln ist, doch von grossem Werthe, und zwar um so mehr, da er die Verwandtschaftsverhältnisse dieser Sprache viel richtiger durchschaut hat, als Herr Raverty. Vom gleichen Verfasser ist im Jahre 1855 ein kleines English-Pooshtoo Vocabular <sup>2)</sup> erschienen, das für practi-

---

1) Der vollständige Titel dieser Grammatik lautet: A Grammar and Vocabulary of the Pooshtoo Language (as spoken in the Trans-Indus Territories under British Rule) by Captain John L. Vaughan. Calcutta, Printed by J. Thomas, Baptist Mission Press, and published by Messrs. Thacker, Spink and Co. 1854.

2) Das English-Pooshtoo Vocabular (das den zweiten Theil der Grammatik bildet) führt denselben Titel, wie die Grammatik, nur dass es im Jahr 1855 erschienen ist, im gleichen Verlag, wie die Grammatik. Es zählt jedoch nur 148 Seiten.

sche Zwecke recht brauchbar ist. Grammatik und Vocabular machen keine wissenschaftlichen Pretentionen, sondern wollen nur der practischen Erlernung der Sprache dienen; sie dürfen daher auch nicht wissenschaftlich gerichtet werden.-

Anders verhält es sich mit den Paštō-Arbeiten des Captain Raverty. Die erste Auflage seiner Pushtō-Grammatik <sup>1)</sup> ist im Jahre 1855 zu Calcutta erschienen, die zweite im Jahre 1860 zu London. In seiner weitschweifigen Vorrede tritt Herr Raverty mit grosser Zuversicht als Vertheidiger der schon längst abgethanen Theorie von dem Semitischen Ursprunge des Afghänischen wieder auf; er wirft alle möglichen Sprachen, wie Kraut und Rüben, durcheinander, aber zeigt schon dadurch für jeden Philologen von Fach, dass er die Sprachen, die zu vergleichen er vorgibt, unmöglich gekannt noch verstanden haben kann, sonst hätte er schwerlich so etwas thun können.

Es wäre nutzlose Zeitverschwendung, Hrn. Raverty mit seinen Theorien auf die gleiche Weise abzufertigen, wie er solches Herrn Prof. Dorn und Lassen gegenüber gethan hat; nur Eine Bemerkung sei uns hier erlaubt, dass derjenige, welcher behauptet, dass das Paštō irgend eine Verwandschaft mit dem Hebräischen habe, unmöglich eine, wenn auch noch so geringe Kenntniss des Hebräischen haben kann. In England mag die Behauptung, dass in den Afghänen die verlorenen 10 Stämme Israëls wieder gefunden worden seien, Bewunderer finden, vor dem Richterstuhl der vergleichenden Sprachforschung aber muss solche unwissenschaftliche Tändelei unnach-sichtlich verdammt werden. Herr Raverty hat jedoch in England selbst an Viscount Strangford einen gelehrten Gegner gefunden, der in einem trefflichen Aufsätze im XX. Band des Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland die sprachwissenschaftliche Flatterhaftigkeit des Herrn Raverty so gründlich nachgewiesen hat, dass wir füglich das weitere auf sich beruhen lassen können.

Ein Beispiel, wie sich Herr Raverty von den Eingeborenen hat blenden lassen, gibt er selbst auf sehr naive Weise in seiner Vorrede, wo er p. 9, II. Auflage (nach der wir immer citiren, wenn nicht ausdrücklich die erste Auflage angegeben wird) einen Auszug aus einem Paštō-Manuscript mittheilt. In dem betreffenden Manuscripte, auf das Herr Raverty hauptsächlich seine Theorie von dem semitischen Ursprunge der Afghänen stützt, wird auf ächt orientalische Weise der Name Paštō etymologisirt (und er schreibt

---

1) Die erste Auflage führt den Titel: A Grammar of the Pukhto, Pushtō, or language of the Afghans etc. by Lieut. H. G. Raverty; Calcutta, printed by J. Thomas, of the Baptist Mission Press. 1855.

Die zweite Auflage: A grammar of the Pukhtō, Pushtō, or language of the Afghans etc. by Captain Raverty. Second Edition, London, Longman, Green and Roberts, Paternoster Row etc. 1860.

alles nach, ohne auch nur einen Zweifel darüber laut werden zu lassen) und daher erklärt, dass der Prophet dem *ʿAbd-ur-raḥīd* (einem angeblich afghänischen Häuptlinge, der nach Mekka eine Pilgerfahrt unternommen haben soll, um den Propheten persönlich zu hören) wegen seiner ausserordentlichen Tapferkeit im Kampf gegen die Ungläubigen den Titel *ḡāḡ* oder *ḡāḡ* verliehen habe, welches im Arabischen den Kiel eines Schiffes bedeute, ohne welches es nicht segeln könne, so könne auch das Kriegsschiff nicht segeln ohne den Kiel der Schlacht!! Nicht zufrieden mit diesem Unsinn, der ihm doch wohl die Augen hätte öffnen können, macht er noch die Anmerkung dazu: „Im Arabischen werde es *ḡāḡ* (sic!) geschrieben, und bedeute wahrscheinlich „keelson“ statt „keel“. Was sollen wir denn zu einer solchen Anmerkung anmerken? Wenn Herr Raverty meint, es werde im Arabischen *ḡāḡ* geschrieben, so sieht es mit seiner Kenntniss des Arabischen wohl ebenso schlimm aus, wie mit seiner Kenntniss des Hebräischen. Hat er denn die Absurdität einer solchen Etymologie nicht durchschaut, dass der unwissende afghänische Verfasser, dessen Worte er so gläubig nachbetet, den gewöhnlichen Namen, womit die Afghänen in Indien benannt werden (*ḡāḡ* *paṭhān*)), hat erklären wollen, und solches, nach seiner Theorie, aus dem Arabischen hat thun müssen? In der ersten Ausgabe seiner Grammatik p. 14, hat er das Wort, das er dort noch *ḡāḡ* oder *ḡāḡ* schreibt, mit „Mast“ übersetzt, und in einer Anmerkung dazu bemerkt, dass er dieses Wort weder im Kamus, Burhan Kataae (nach seiner Schreibweise) noch bei Richardson finden könne; aus leicht begreiflichen Gründen.

Auf ähnliche Weise wird auch der Name *afghān* in dem betreffenden Manuscripte etymologisirt (p. 8), den der afghänische Verfasser scherzhaft daher erklärt, dass *Afghānah* eine Ursache des Jammers dem Teufel, den Genien und den Menschen gewesen sei. Die Etymologie ist falsch, aber der blutgetränkte Boden *Afghānistān's* bezeugt leider die Wahrheit der Thatsache.

Ohne uns weiter mit den fruchtlosen Theorien des Herrn Raverty zu befassen, gehen wir in der folgenden Abhandlung von dem Satze aus, den wir weiter zu erhärten für unnöthig achten, weil er wohl von Niemand mehr angefochten werden wird, dass die Afghänen mit den Semiten in keinem Verwandtschaftsverhältnisse stehen, sondern der grossen Arischen Völker-

1) Das *Pāṣṭō* hat bekanntlich keine Aspirata; die Afghänen schreiben und sprechen daher das indische Wort *ḡāḡ* consequent *ḡāḡ* *paṭān*.



familie angehören. Die näheren sprachlichen Nachweise werden wir am passenden Orte nachzuliefern versuchen.

Dorn, Lassen und neuestens Viscount Strangford jedoch sind der Ansicht, dass die Afghänen mehr zu der Iränischen, als zu der Indischen Familie zu ziehen sind, eine Ansicht, die der Verfasser dieser Zeilen nicht zu theilen vermag. Mir hat sich im Gegentheil beim Studium dieser Sprache immer mehr und mehr die Ueberzeugung aufgedrungen, dass das Paštō weit mehr zur Indischen als zur Iränischen Sippe zu zählen ist, dass sich die grammatischen und zum grossen Theil auch die lexicalischen Eigenthümlichkeiten dieser Sprache nur aus den neuindischen, resp. Prākrit-Sprachen hinreichend erklären lassen. Die nähere Beziehung des Paštō zu den iränischen Sprachen möchte ich keineswegs in Abrede ziehen, manches lässt sich bloss daraus beleuchten; aber das, was dem Paštō seinen besonderen Stempel aufdrückt und von dem Persischen so scharf abgränzt, ist nur durch das Medium der benachbarten Prākrit-Dialecte zu erklären.

Es ist bei dem Paštō, wie bei vielen andern schwierigen Sprachen der eigenthümliche Fall eingetreten, dass man den Wald vor lauter Bäumen nicht gesehen hat. Man hat nach Vergleichungspuncten in Irān und der Mongolei geforscht, nur da nicht, wo sie so nahe an der Hand lagen, d. h. in den angrenzenden Indusländern selbst, in Sindh und im Panjāb. Wer zuerst Sindhī und Panjābī gelernt hat, und dann an das Paštō geht, dem wird sich von selbst das letztere als eine Schwestersprache darstellen, über deren Eigenthümlichkeiten er sich den Kopf nicht zu zerbrechen hat; er wird vielmehr Schritt für Schritt wohlbekannten Formen und Constructionen begegnen, und was sonst im Paštō sich gar nicht begreifen lassen wird, wird durch Herbeiziehung dieser Schwesterdialecte sein volles Licht erhalten. Dass Herr Raverty, so wie seine Vorgänger, auf diese Verwandtschaft nicht geachtet haben, ist sehr zu bedauern, sie wären dadurch vor manchen Missgriffen bewahrt geblieben; insbesondere ist Herr Raverty durch seine eingebildete Theorie des semitischen Ursprungs des Paštō zu vielen Absurditäten verleitet worden, die wir später im Einzelnen nachzuweisen haben werden.

Ich mache keineswegs Ansprüche darauf, alles etymologisch richtig im Paštō erklären zu können, und es wird dies auch wohl nicht möglich sein, bis wir eine genauere Kenntniss des Zend erreicht haben, und namentlich endlich einmal eine vollständige Zend-Grammatik und Wörterbuch besitzen <sup>1)</sup>. Immerhin hoffe ich den Satz genügend nachweisen zu können, dass das Paštō mit viel mehr Grund den Indischen, als den Iränischen Sprachen einzureihen ist.

1) Die Abhandlung wurde vor dem Erscheinen des Werkes von F. Justi's geschrieben.

Diess stimmt auch ganz mit den ältesten Nachrichten, welche wir über die Wohnsitze der Afghänen besitzen, überein. Schon Lassen hat in seiner Indischen Alterthumsk. I, p. 428 sqq. es ausser allen Zweifel gestellt, dass wir in den *Πακτυαί* des Herodot den Nationalnamen der Afghänen, پښتون *paštūn* oder (nach der östlichen Aussprache, was hier significant ist) پاڅتون, und in *Πακτυμένη* den Namen ihres Landes vor uns haben; ein weiterer Beleg dafür ist das Indische पथान *pathān*, das nach den Regeln des Prākrit (Lassen, Instit. Ling. Prāk. §. 77) aus پښتون umgebildet ist<sup>1)</sup>. Ich hege daher keinen Zweifel, dass Lassen auf seiner Karte des alten Indien im Allgemeinen die Lage von Paktyika richtig bezeichnet hat. Es ist das wilde Hochland, begränzt im Osten durch die steil gegen das Indusland abfallenden Suleimānī-Gebirge, im Süden an Kach Gandāva oder Sevistān gränzend (das jetzt noch von jats bewohnt wird), im Westen gegen das alte Arachosien sich streckend, und im Norden scharf durch die hohe Gebirgskette des Safid Kōh oder Schneegebirges abgeschlossen. Die Afghänen selbst nennen ihre alte Heimath Rōh, was aber keineswegs ein Nomen proprium ist, wie Herr Raverty meint, sondern ein gewöhnliches Appellativum. Im Sindhī bedeutet रोह *rōhu* ein wildes, wasserloses Gebirgsland, und davon regelmässig abgeleitet रोहीलो, *rōhilō*, ein Gebirgsbewohner, Paštō ebenfalls nach derselben Bildung روهیلہ, *rōhilāh* oder روهیلای, *rōhilai* (siehe §. 7, 8) ein Gebirgsbewohner, und daher die in Indien aufgekommene Benennung der Afghänen, welche sich dort niedergelassen haben, Rohillah oder Gebirgsleute. Die gleiche Bewandniss hat es mit Ghūr (vergl. das Paštō غر *gar* Berg), welches ebenfalls „Gebirgsland“ bedeutet, und kein Nom. propr. ist.

Dass die Afghänen erst im 12ten Jahrhundert, und insbesondere gegen das Ende des 15ten Jahrhunderts nach dem Derajāt, Kābul und Peshawer vorgedrungen sind, ist eine wohl bekannte Thatsache.

Unser Zweck ist dabei der, nachzuweisen, dass die Afghänen, soweit wir sie geschichtlich verfolgen können, immer Nachbarn der indischen jats gewesen sind. Ich habe schon in einem früheren

1) Diess hat schon Ewald in seinem bekannten Aufsätze über das Puschtu, II. Band der Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, mit seinem gewöhnlichen philologischen Scharfblick gesehen.

Aufsätze (XV. Band dieser Zeitschrift) darauf hingewiesen, dass die Jats sich noch heutigen Tags bis tief nach Beluchistan hinein erstrecken; die Ackerbau treibende Bevölkerung von Kach Gandäva aber besteht ebenfalls aus Jats und das gleiche gilt vom Derajät, wo die Afghänen nie im Stande gewesen sind, die alte sesshafte Jat-Bevölkerung gänzlich zu verdrängen.

Wie die Afghänen local die nächsten Nachbarn der alt-ärischen Jat-Bevölkerung gewesen sind und noch bis auf den heutigen Tag sind (denn die Beluchen im Süden haben sich erst später eingedrängt), so bilden sie auch sprachlich die erste Uebergangsstufe vom indischen zum iranischen Sprachstamme. Das Pāṣtō ist keineswegs ein Prākṛit-Dialect, wie das Sindhī und Panjābī, sondern eine uralte, selbstständige Sprache, welche an den Eigenthümlichkeiten beider Sprachsippen Theil nimmt, jedoch noch die Prākṛit-Abstammung frisch an der Stirne trägt, daher mit vorwiegend indischem Gepräge<sup>1)</sup>. Man darf sich durch die vielen im Pāṣtō gebräuchlichen persischen Worte nicht täuschen lassen; sie sind ein fremdes, importirtes Element, sowie die zahlreichen, durch den Islām eingebürgerten arabischen Worte. Die ursprüngliche Armuth des Pāṣtō machte bis zu einem gewissen Grade die Aufnahme persischer und arabischer Worte und Phrasen nothwendig, so bald die Afghänen anfangen, ihre rauhe Gebirgssprache zu cultiviren und sie zu Literaturzwecken zu gebrauchen. Die alten, ächten Pāṣtō-Worte sind nichts destoweniger überall leicht kenntlich, obschon die Vorliebe für fremde Elemente so gross geworden ist, dass in einem Satze oft nur das Verbum rein Pāṣtō geblieben ist, alle andern Worte dagegen aus dem Persischen oder Arabischen geborgt sind.

Ehe wir diese Einleitung verlassen, möge es uns noch erlaubt sein, einiges über die verschiedenen Namen zu bemerken, unter denen die Afghänen in verschiedenen Ländern bekannt geworden sind.

Das Nomen proprium „Afghān“ افغان, unter welchem sie hauptsächlich in der Geschichte auftreten, ist dem Pāṣtō selbst fremd, und sie verdanken diese Benennung den Persern. Die Afghänen wissen selbst nicht, wie sie zu diesem Namen gekommen sind, so wenig als die alten Deutschen, warum sie die Römer Germani genannt haben. Afghānische Schriftsteller haben diesen Eigennamen verschieden zu erklären versucht. Sie haben zu diesem

---

1) Ewald hat schon in dem erwähnten Aufsätze sich die Frage gestellt, ob das Pāṣtō seinem innersten Wesen und Ursprunge nach sich mehr zu den zendischen oder indischen Sprachen neige, und darüber einen späteren Aufsatz versprochen. Es ist mir aber nicht bekannt, ob er auf diese Frage wieder geführt worden ist. Er weist aber schon Seite 290 darauf hin, dass das Pāṣtō mit dem Hindūstānī und Panjābī viel gemein habe.

Zwecke einen Stammvater *افغان* oder *avγān* erfunden, welcher der Sohn Irmia's oder Barkia's, des Sohnes Sauls, Königs von Israel, gewesen sein soll. Da diese ganze genealogische Tradition mit der fingierten Abstammung der Afghānen von den Banī Isrā'īl zusammenhängt, so steht und fällt sie mit derselben. Eine andere, mehr scherzhafte Erklärung des Namens *افغان* haben wir schon berührt. So viel ist sicher, dass das Wort bis jetzt keine befriedigende Erklärung gefunden hat, und daher wohl dunkel bleiben wird, bis wir in den Besitz weiterer aufhellender Documente gelangen werden. Der *Burhān-i-Qāṭis* sagt ganz einfach:

افغان با غین نقطه دار بر وزن مَسْتَنان معنی فریاد و زاری باشد و نام  
قبیله است مشهور و معروف و جمعه اش افغانه است بر وزن فراعنه  
بطریق جمع عربی

„Afghān mit dem punctirten غ, nach Massgabe des Wortes *masān*, kommt vor mit der Bedeutung „Jammer und Angstgeschrei“; es ist auch als Name eines Volksstammes wohl bekannt, und sein Plural lautet *afāyīnah*, nach Massgabe von *farāsinah*, nach Art des arabischen Plurals.“ Die weiteren Benennungen *Rohēlāh* oder *Rohēlai* haben wir schon oben als blosse Appellative kennen gelernt. Die einzige Nationalbenennung, welche sich alle afghānische Stämme ohne Unterschied beilegen, ist *پښتون*, im Westen *paštūn*, im Osten *paṣṭūn*, ausgesprochen, plural *paštānah* oder *paṣṭānah*; ihre Sprache heissen sie *پښتو* *paštō* oder *paṣṭō*; daneben findet sich auch im Osten die Aussprache *puṣṭō*. Als allgemeinen Landesnamen gebrauchen sie entweder die persische Bildung *افغانستان* *Afghānistān*, oder das einheimische Wort *پښتننځا* *paštunṣā*, aus *پښتون* *paštūn* und *ځا* = *خوا* *ṣvā* „Seite“, zusammengesetzt, eigentlich: die *Paštō*-Seite, das, was den *paštānah* gehört, Afghānenland.

Der Ursprung dieses Wortes ist in Dunkel gehüllt, wie die meisten Nationalnamen. Lassen, Indische Alterthumsk. I, S. 432 Anm. 4, und S. 434 Anm. 2, vergleicht damit das Sansk. *paktu* resp. *pahlava*, das im Sanskrit ein bedeutungsloses Wort sein und aus einem altpersischen *pakhtu* entstanden sein soll, das in dem Neupersischen *پهلو* *pahlū* seinen Ableger gefunden habe. Lassen vergleicht ferner damit das bekannte Wort *pehlevī*, das nach Mohl „Grenzsprache“ bedeuten soll. Aber gegen diese Etymologie erheben sich bedeutende Bedenken. Dass das Sansk. *pahlu* aus einem zendischen *pakhtu* entstanden sein könne, ist nach Analogie

von Bahlī aus dem zendischen Bakhdhī (Seite 432) wohl nicht in Zweifel zu ziehen. Aber damit ist noch nichts gewonnen. Es müsste zuvor nachgewiesen werden, dass das neu-persische پهلوی pahlū „Seite“ auch wirklich aus einer alt-persischen Form pakhtu abgeleitet wäre, was sich wohl nicht beweisen lassen wird; die Analogie wenigstens spricht dagegen. Vullers leitet vielmehr ganz mit Recht das neupersische پهلوی von dem Sansk. पार्थ ab; श geht schon im Prākrit in स = persisch h über, r in seine nächste Liquida l, und der Halbvocal व hält sich in ɤ, wobei nur das ह der Euphonie wegen vorgesetzt, und der ursprünglich lange mittlere Vocal durch die dadurch entstandene Dehnung der Sylbe ausgeworfen worden ist. Diese Etymologie wird bestätigt durch das Adjectiv پهلوان pehlū, tapfer, oder mit dem Adjectiv-Affix ān: پهلوان پahlavān, das von dem Sansk. पार्थव ganz auf dieselbe Weise abgeleitet worden ist, indem थ = h, र = l (wieder mit Vorsetzung des h und Ausstossung des langen ā) व = ū geworden ist. Pahlavī mag daher wirklich „Grenzsprache“ bedeuten, und mit dem neupersischen Substantiv پهلوی „Seite“ in Verbindung stehen, aber für eine alt-persische Form pakhtu, und somit für unser پښتون paštūn, ist damit kein sicherer Boden gewonnen. Das lateinische „pectus“, das Lassen zur Begründung einer Form „pakhtu“ anführt, ist offenbar von dem Sansk. वक्षस् abzuleiten.

Herr Raverty verfehlt nicht, auch seine Ableitung des Wortes paštūn anzugeben. Er sagt (Grammatik S. 177), dass پښتون in Wirklichkeit ein Abstractum sei, abgeleitet von پاښ paš, dem Namen des ältesten Sitzes der Afghānen in den Suleimānī-Gebirgen, und تون, welches „Wohnung“ oder „Geburtsort“ bedeuten soll. Wie er zu dem پاښ gekommen, gibt er nicht näher an, er widerspricht sich aber selbst, indem (Introduction zu seiner Grammatik S. 8) der betreffende Wohnsitz, wo Malik Afghān sich zuerst, nach dem citirten Paštō-Manuscript, niedergelassen haben soll, dort pašt (پښت), nicht paš genannt wird; auf ein t mehr oder weniger kommt es ihm freilich nicht an. Wir lassen ihm einfach sein Abstractum.

Nach all diesem halten wir es einstweilen für sicherer پښتون  
Bd. XXI. 2

als ein unerklärbares Nomen proprium stehen zu lassen, bis sich eine haltbarere Etymologie nachweisen lassen wird.

## I. Das Lautsystem des Paštō.

### §. 1.

#### Das Paštō-Alphabet.

Die Afghānen haben mit dem Islām auch zugleich die arabischen Lettern angenommen, wie die meisten andern, zum Islām bekehrten Völker Asiens. Es muss für die ersten Paštō Schriftsteller keine Kleinigkeit gewesen sein, die arabischen Characteres dem Paštō-Lautsystem anzupassen, und diese schwierige Aufgabe ist von ihnen mit grossem Geschick gelöst worden; nur ein Consonant ist unbestimmt geblieben, was oft kein unbedeutendes Schwanken in der Aussprache verursacht. Anders dagegen verhält es sich mit dem Vocaleystem, für welches die arabischen Vocalzeichen keine entsprechenden Aequivalente darbieten, und in diesem Mangel an passenden Vocalzeichen liegt das Hauptgebrechen des adoptirten arabischen Systems. Es muss als ein grosses Unglück bezeichnet werden, dass mit dem Islām auch die arabischen Lettern bei Völkern von ärischem Ursprunge Eingang gefunden haben; das arabische Consonanten- und Vocaleystem passt eben nun und nimmermehr für ärische Sprachen, und diess zeigt sich wieder auf augenfällige Weise am Paštō, das man in seinem arabisirten Gewande gar nicht erkennen kann, wenn nicht die lebende Sprache beständig an das Ohr schlägt. Wenn irgendwo, ist im Paštō eine genaue Transcription in römischen Lettern geboten, ohne welches Hilfsmittel man gar keine genaue Einsicht in den grammatischen Bau der Sprache erhalten kann.

Wir schliessen uns in der folgenden Uebersicht des Paštō-Alphabetes dem System an, welches Prof. Lepsius in seinem Standard-Alphabet vorgezeichnet hat, mit dem wir uns vollkommen einverstanden erklären. Wir müssen zwar im folgenden in einzelnen Punkten davon abweichen, weil einige Consonanten in eine unrichtige Classe gesetzt worden sind, die Bezeichnung aber bleibt im wesentlichen dieselbe. Auch Herr Prof. Brockhaus ist in der neuesten Zeit mit einer interessanten Abhandlung über die Transcription mehrerer orientalischen Sprachen, unter anderem des Paštō hervorgetreten, worüber hier einige Worte am Platze sein mögen, so fern das Paštō davon betroffen ist. Herr Prof. Brockhaus tadelt mit vollem Recht den gänzlichen Mangel an einer klaren Uebersicht über das phonetische System des Paštō in Raverty's Grammatik, und noch mangelhafter und verworrener ist die Art und Weise, wie Herr Raverty die Paštō-Laute in lateinischen Lettern umschreibt, wovon man sich durch den Augenschein überzeugen muss. Was

die von Herrn Prof. Brockhaus vorgeschlagene Transcription des Paštō betrifft, so fällt sie im wesentlichen mit dem hier befolgten Systeme zusammen; nur in einzelnen Puncten ziehe ich vor, von ihm abzuweichen. Ich muss mich jedoch wundern, dass Herr Prof. Brockhaus, der trotz der in Raverty's Grammatik herrschenden Confusion in der Lautlehre richtig gesehen hat, dass der Mitlaut  $\text{ش}$  dem Sansk.  $\text{ष}$  entspricht, denselben durch sh zu umschreiben vorschlägt. Vor allem muss in einer Transcription, wenn sie nicht in willkürliche Regeln ausarten soll, Consequenz herrschen; umschreibt man also die übrigen Cerebralen durch einen Punct unter dem betreffenden lateinischen Buchstaben, so muss man auch consequent sh schreiben, und nicht gh. Ich ziehe es jedoch vor, aus Gründen, die ich hier nicht weiter entwickeln kann, sh durch š (als einfachen Laut), und consequenter Weise cerebrales sh durch ś zu umschreiben. Das gleiche gilt auch von  $\text{څ}$  und  $\text{ځ}$ , das ich durch einen einfachen Laut (ohne h) bezeichne. Die Laute  $\text{ځ} = \text{ts}$  und  $\text{dz}$  umschreibt Herr Prof. Brockhaus durch ts und dz, was der Aussprache nach ganz richtig ist; allein da es sich in einer grammatischen Abhandlung vor allem um eine genaue Transcription handelt, und es daher sehr wichtig ist, Laute, welche die zu behandelnde Sprache als einfache betrachtet, auch als solche in der lateinischen Transcription darzustellen, so ziehe ich vor, statt ts und dz t und d, mit unterschriebenem s (und z) zu schreiben <sup>1)</sup>. Diese Methode ist zwar etwas unbequem, und für den practischen Gebrauch weniger anwendbar, als ts und dz; allein, wenn man nach Brockhaus doch auch noch einen Punct über s und z setzen muss, um dieselben als einfache Lautgruppen darzustellen, so kommt es am Ende auf das gleiche hinaus, ob man t oder ts, d oder dz schreibt. Für grammatische und etymologische Zwecke ist die Transcription t und d gewiss vorzuziehen; sie beugt allem Missverständniss vor, und erleichtert die Nachforschung im Original. Sollte die lateinische Transcription einmal im Grossen angewendet und Paštō-Texte mit lateinischen Lettern herausgegeben werden, so könnte man füglich alle weitere Markirung unterlassen und ganz einfach ts und dz schreiben. Für den Anfang halte ich eine strictere Bezeichnung für nothwendig.

Wir geben nun zunächst hier eine Uebersicht des Paštō-Alphabetes, mit Ausscheidung seiner fremden Elemente:

1) Statt d sollte man natürlich d schreiben; allein da diess etwas hinderlich im Schreiben wäre, so ist d vorzuziehen; zu Missverständnissen kann es nicht führen.

Paštō-Mitlaute.				Arab. Mitlaute.		
Gutturale:	ک (ق) گ (ج)	غ, خ (ب)	—	ه	ق, ع, ح	
	k, (q) g (ġ)	ɣ, ɣ̣ (ġ̣)		h	q, s, ħ	
Palatale:	چ, ج	خ, گ	ژ, ز	—	ی	
	č, ĵ	t̪, d̪	ʒ, ʒ̣		y	
Cerebrale:	ط, ظ		ش, س	ن	د	
	t̪̣, d̪̣		ʃ, s̪	ɳ	r	
Linguale:						ظ, ص, ص, ط
						t̪̣, d̪̣, s̪, z̪
Dentale:	ت, د		ز, ش, س	ن	ل, ر	ث, ذ
	t, d		s, ʃ̪, z̪	n	l, r	θ, ð
Labiale:	پ, ب			م	و	ف
	p, b			m	v	f

Es muss auf den ersten Blick auffallen, dass das Paštō keine aspirirten Mitlaute besitzt, und insofern stimmt es mit den irānischen Sprachen überein; auf der andern Seite jedoch hat es die volle Reihe der Cerebralen bewahrt, wodurch es sich wieder enge an die neu-indischen Sprachen anschliesst; ja es hat sogar ein cerebrales ʃ̪ (ط) erhalten, was im Prākrit und den neueren daraus abgeleiteten Dialecten schon längst verschwunden ist.

Betrachten wir nun im einzelnen die verschiedenen Lautclassen.

#### 1. Die Gutturalen.

ک k und گ g (die persische Schreibweise گ oder گ wird von den Afghānen nie angewendet) werden wie gewöhnlich ausgesprochen. Neben k findet sich auch ی in einzelnen ächten Paštō-Worten; es muss aber diess mehr oder minder als eine falsche Schreibweise bezeichnet werden, die sich aus Unwissenheit der Schreiber in das Paštō eingeschlichen hat; denn dieses ی wird immer als k gesprochen, dem es auch etymologisch entspricht; es werden auch solche Worte bald mit ی, bald wieder mit ک geschrieben, so dass es am besten wäre, das ی aus ächten Paštō-Worten zu verdrängen und auf die arabischen Worte zu beschränken. Beispiele dieser Art sind: تَقْ taq, Stoss, Sindhī धकु, dhaku; تُوْقَرُ tūqar, ein alter Mann, fem. تُوْقَرَاهُ tūqarāh, eine



alte Frau, wörtlich: ein Stolperer, von dem Sindhī **ठोकर** abgeleitet; so findet man abwechselungsweise geschrieben **ٲوڪڙ** ٲōqāh, oder **ٲوڪڙ** ٲōkāh Verhöhnung, Sindhī **ठोकर** etc. **غ** wird sogar mit **غ** im Wechsel geschrieben, z. B. **دقارځه** dayarāh oder **دقاره** daqarāh, Stoss, Hindī **ढकल** (Inf. **ढकलना**). Dieses Schwanken der Schreibweise ist bei einem Volke, das keine anerkannte Musterliteratur hat, wohl zu erklären, in Drucken jedoch sollte eine feste Orthographie eingehalten werden, um Ordnung in die Schreibweise zu bringen.

Nicht verschieden von **ج** g der Aussprache nach, wohl aber der Etymologie nach, ist **ج**, das im östlichen Afghānistān wie **g** gesprochen und deshalb auch vielseitig durch einfaches **ج** (fälschlicher Weise) geschrieben wird. Im Westen Afghānistāns hat **ج** eine ganz andere Aussprache, wie wir später sehen werden; beiderlei Aussprachen sind aus einem ursprünglichen **ج** j erweicht, und manche der östlichen Stämme sprechen es auch sogar als **ج** j. Wir haben daher in unserer lateinischen Transcription **ج** nach der östlichen Aussprache (wenn es hie und da nöthig sein sollte, die eine oder andere hervorzuheben) durch **ǰ** bezeichnet, um durch den Palatalstrich (‘) zugleich auf seine palatale Abstammung hinzuweisen. Prof. Dr. Lepsius hat es im Standard-Alphabet (II. Aufl. London, 1863) durch **γ** bezeichnet, dessen Zweckmässigkeit ich nie recht habe einsehen können, denn seine Basis ist nicht **γ** = **غ**, sondern **ج**.

Eigenthümlich ist dem Paštō der Mitlaut **غ**, den wir mit Prof. Lepsius durch das griechische **γ** wiedergeben, das ihm am nächsten entspricht, statt zu der gewöhnlichen Transcription gh, oder **gh**, die falsch und zweideutig ist, zu greifen. Das Paštō-**غ** wird jedoch noch etwas tiefer als das arabische **غ** gesprochen, mit einem eigenthümlichen rauhen Druck, wie er nur Bergvölkern eigen ist. Seinem Ursprunge nach entspricht es jedoch in allen achten Paštō-Worten dem einfachen indischen **ग** (ग) z. B. Paštō **غار** γār, Berg, Sansk. **गिरि**; **گوا** γvā Kuh, Sansk. **गो**; **گوښه** γōbāh, Kuhhirte, Sansk. **गोप**; **غوړ** γvaḡ oder γvaḡ Ohr, pers. **گوش** gūš; in einzelnen Fällen auch dem k, z. B. **ځغ** ḡay oder **ځاځ**, Geräusch, Sindhī **झक**.

خ  $\chi$  hat das Paštō mit dem Persischen eigen; statt es, wie gewöhnlich bisher geschehen ist, durch kh oder kh zu umschreiben (denn das deutsche ch ist aus vielen Gründen nicht anwendbar) stimmen wir Prof. Lepsius bei, der dafür das griechische  $\chi$  als neue Basis herbeigezogen hat, was allen Zweifel und Missverständniss ausschliesst, und sich mit Leichtigkeit den lateinischen Buchstaben einreihet. Wie im Neupersischen, so ist  $\chi$ , auch im Paštō verschiedenen Ursprungs. Am häufigsten ist es eine starke Aspiration von h = Sansk. स z. B. خپل  $\chi p\acute{a}l$ , selbst (neupersisch خرد), Sansk. स्वयम्; स = h =  $\chi$ ; व = b = p, daher स्व =  $\chi p$  im Paštō, m = l (wofür das Paštō überhaupt grosse Vorliebe zeigt), mit Ausstossung des Halbvocales य; ebenso خور  $\chi\ddot{o}r$ , Schwester, persisch خواهر, sansk. स्वसृ (स्वसार). Dasselbe gilt von einem ursprünglichen palatalen Sibilanten, der auch schon im Prākṛit und den neueren Dialecten in gewöhnliches, dentales स umgewandelt wird, z. B. سخر  $s\chi ar$ , Schwiegervater, Sindhī सधुरो, Sansk. श्वशुर; hier hat sich der erste Sibilant (स = श) gehalten, während, nach dem Vorgange des Sindhī, der zweite in h und im Paštō in  $\chi$  verwandelt worden ist; eine umgekehrte Transmutation findet in خواہه  $\chi v\ddot{a}h$  oder  $\chi v\ddot{a}\chi\ddot{a}h$ , Schwiegermutter, statt; Sindhī समू, Sansk. श्वश्रु. Ebenso leicht wird k und ख kh (ursprünglich oder schon durch das Prākṛit umgewandelt) zu  $\chi$  aspirirt z. B. خوتی  $\chi\ddot{o}tai$ , Adj. klein, Sansk. क्षुद्र, क्ष = ख im Prākṛit oder छ, wie im Hindī: छोटा. Daraus erklären sich leicht Formen, wie وَخت  $v\chi t$ , Zeit, aus وقت (arab.), indem ق, wie schon bemerkt, als mehr oder minder identisch mit einfachem k angesehen wird, sonst liesse sich eine Aspiration von ق nicht denken.

Ein eigenthümlich tiefer Kehllaut ist ځ, wie es im Osten Afghānistāns (in Peshawer etc.) ausgesprochen wird. Die östlichen Gebirgsstämme geben dem ځ denselben tiefen Druck in der Kehle, wie die Schweizer, wenn sie Worte wie „Kirche, Flucht“ etc. aussprechen. Wir haben es daher durch  $\chi'$  umschrieben, um die tiefe, scharfe Aspiration desselben durch den oben beigefügten Spiritus asper anzuzeigen. Prof. Lepsius hat es durch  $\chi'$  mit dem Palatal-

strich umschrieben; aber *پ* ist das gerade Gegentheil eines palatalen Lautes (der doch mehr wie *xy* lauten müsste), und der tiefste Guttural, der sich sprechen lässt, z. B. *غالب* *γāḡ'* Zahn; *خېټه* *ḡḡ'āh* Ziegelstein; *څپاک* *tḡ'āk*, Trank. Im Westen Afghānistāns wird *پ* als cerebrales *ṣ* ausgesprochen, wie wir das nähere darüber unter der cerebralen Reihe sehen werden. Hier möge nur bemerkt werden, dass es ganz unrichtig ist, wenn Herr Raverty (Gramm. S. 3) behauptet, dass die Afghānen das *خ*, das in persischen Worten vorkomme, in *پ* verwandeln; davon ist mir auch nicht ein einziges Beispiel vorgekommen, und er würde wohl daran thun, seine Aussage durch Beispiele zu bestätigen. Im Gegentheil wird das *خ* derjenigen persischen Worte, welche in das Paštō aufgenommen worden sind, unverändert beibehalten; nur das persische *ش* geht sehr häufig in *پ* über, wie wir später sehen werden.

## 2. Die Palatalen.

Den grössten Wechsel bietet das Paštō in der Palatal-Reihe dar, mehr als das Sanskrit und selbst das Zend, das schon eine grosse Mannigfaltigkeit von palatalen Sibilanten aufweist.

Die Aussprache von *چ* und seiner Media *چ* ist die im Sanskrit und Persischen gebräuchliche, und wir können sie daher hier fuglich übergehen. In der lateinischen Transcription ist *چ* durch *č*, und *چ* durch *j* gegeben, nach dem System von Prof. Lepsius. Aus *چ* und *چ* jedoch hat das Paštō wieder zwei neue Laute gebildet, nämlich *خ* *t* = *ts*, und *خ* *d* = *dz*. So scharf auch sonst im Paštō die Mitlaute durch diakritische Zeichen von einander abgegränzt worden sind, so ist doch gerade bei diesen zwei weiteren Palatal-lanten das Consonantensystem desselben mangelhaft geblieben. Es werden nämlich beide Laute, *ts* und *dz* durch *خ* ausgedrückt. Wie verwirrend dieser Umstand einwirkt, braucht nicht erst hervorgehoben zu werden; ein Blick auf Raverty's Paštō-Wörterbuch ist hinreichend, jeden davon genügend zu überzeugen. Ich habe daher hier nachzuhelfen gesucht, und die Tenuis durch drei Punkte über *ح*, wie bisher üblich, und seine Media durch zwei übereinanderstehende Punkte unterschieden, und mit diesen diakritischen Zeichen auch verschiedene Paštō-Handschriften für mich abschreiben lassen. Die Afghānen lachten zwar im Anfang darüber, dass ein Franke ihr Alphabet verbessern wolle, aber sie sahen bald die Nützlichkeit der angedeuteten Unterscheidungspunkte ein. Diesem Mangel musste auf irgend eine Weise abgeholfen werden, wenn nicht eine beständige Unsicherheit in der Aussprache herrschen sollte;

für den Eingebornen ist die Schwierigkeit freilich nicht so gross, als für den Fremden, weil er das betreffende Wort von selbst recht aussprechen wird, aber die wissenschaftliche Genauigkeit verlangt eine scharfe Abgränzung der Tenuis von der Media, sonst könnte man ebenso gut p und b, t und d durch ein und dasselbe Zeichen ausdrücken. Wem übrigens die von mir vorgeschlagene Bezeichnung der Media dz durch  $\text{خ}$  ungeschickt oder unbequem vorkommen sollte, der mag sich selbst helfen, wie es ihm gut dünkt.

$\text{خ}$  ist fast durchgängig eine Erweichung von  $\text{ج}$  ( $\text{+ج}$ ) sowie  $\text{ح}$  von  $\text{ج}$  ( $\text{+ج}$ ), wie die Etymologie deutlich zeigt, z. B. Paštō:  $\text{تَمَتَاي}$  tamtai s. f. Ein Löffel, pers.  $\text{چمچه}$ ;  $\text{تَرَاح}$  tarah, Adj. einzeln, Sindhī  $\text{چارھو}$  charhō;  $\text{تَپَر}$  tapar, ein Strohdach, Sindhī  $\text{تَپَر}$ ;  $\text{تَارِي}$  tārī, ein Spion, Sindhī  $\text{تَارِي}$ .  $\text{تَالَه}$  s. f. dālāh, ein Spinnennest, Sindhī  $\text{تَارو}$  jārō;  $\text{تَوَان}$ , Adj. qvān, jung, pers.  $\text{جَوَان}$ ;  $\text{تَوَلِي}$  qōlāī s. f. ein Ranzon, Sindhī  $\text{تَوَلِي}$  jhōlī.  $\text{خ}$  wechselt häufig mit  $\text{ز}$ , mit dem es der Aussprache und der Ableitung nach verwandt ist, z. B.  $\text{خَنَکِر}$  qandīr, Kette, oder  $\text{زنجیر}$  pers.,  $\text{خَنَه}$  oder  $\text{زَنَه}$  s. f. das Kinn, pers.  $\text{زَنج}$ ;  $\text{خَوَر}$  oder  $\text{زَوَر}$  zavr, Kummer. Auch ursprüngliches kh ( $\text{ख}$ ) ist durch Erweichung und Uebergang in die Media (kh = ch = jh = j = q) in  $\text{خ}$  verwandelt worden z. B.  $\text{خِیْدَه}$  šidāh, Frau, Sansk.  $\text{सखी}$ .

$\text{ژ}$  ist seiner Aussprache nach identisch mit dem persischen  $\text{ژ}$ ; es wird wie j in jour oder s in dem englischen Worte pleasure ausgesprochen. Im Paštō, sowie im Persischen, ist es eine Erweichung von  $\text{ج}$ , und wird auch von den östlichen Stämmen meistens als  $\text{ج}$  gesprochen; die palzīs im mittleren Afghānistān sprechen es noch weicher als  $\text{ز}$  aus. Z. B. Paštō  $\text{ژَب}$  s. f. žabāh, Zunge, Sindhī  $\text{ژِبہ}$  jibha, Sansk.  $\text{जिह्वा}$ ;  $\text{ژِي}$  s. f. žai Bogensehne, Sindhī  $\text{ژِي}$ , pers.  $\text{زِي}$ ;  $\text{ژَوَر}$  s. f. žavarāh Blutegel, Sindhī  $\text{ژَوَر}$  jaura (pers.  $\text{زَلَو}$ ); man schreibt und spricht daher häufig  $\text{ژ}$  oder  $\text{ج}$ , z. B.  $\text{ژَوَل}$  važlāl oder  $\text{جَوَل}$  vajlāl, tödten. Daher wird auch häufig das pers.  $\text{ز}$  (=  $\text{ج}$ ) im Paštō in  $\text{ژ}$  verwandelt,

z. B. زمای s. m. žamai, der Winter, pers. زم, Zend sima, Sansk. हिम; so besonders in dem Suffix زن = pers. زن, wie غمزن = pers. غمزن, betrübt, das aber auch wieder جن geschrieben und gesprochen wird, z. B. مکرجن makarjan, betrügerisch, statt des gewöhnlichen مکرزن.

Der Sibilant ځ ist der Aussprache nach von dem vorangehenden څ nicht wesentlich verschieden; wenigstens ist es mir nicht gelungen, ein festes Merkmal der Unterscheidung der Aussprache herauszufinden. Wenn Herr Raverty, der übrigens nur kurze Zeit in Peshawer gewesen ist, die Aussprache von ځ dahin bestimmt, dass es etwas härter als څ klinge, so wird damit auch nicht viel anzufangen sein. Ich verweise auf das einfache Factum, dass die heutigen Afghanen den Unterschied in der Aussprache zwischen څ und ځ selbst nicht mehr anzugeben wissen; ich habe es an den nothwendigen Nachforschungen nicht fehlen lassen, aber von Niemand eine genügende Auskunft erhalten. Man darf auch nur einigermaßen mit Paštō-Handschriften vertraut sein, um zu wissen, dass څ und ځ vielseitig verwechselt wird. Ein sicherer Führer sind darin nur die alten Handschriften; in den Manuscripten neueren Datums herrscht eine völlige Confusion in Betreff dieser beiden Buchstaben. Doch kann darüber kein Zweifel obwalten, dass früher, als das Paštō-Alphabet festgestellt wurde (was gewöhnlich dem Äyund Darvėzah zugeschrieben wird), ein fühlbarer Unterschied zwischen diesen beiden Sibilanten im Bewusstsein des Volkes vorhanden gewesen sein muss, sonst wären gewiss keine besonderen diakritischen Zeichen für jeden der beiden Zischlaute erfunden worden. Da keine sicheren Führer auf diesen dunkeln Gängen uns zu Gebote stehen, so können wir nur durch die Etymologie einigermaßen die Natur und Entstehung dieses Zischlautes erklären.

Wir haben schon oben, unter den Gutturalen, gesehen, dass der fragliche Zischlaut ځ im Osten Afghānistāns immer wie g (گ) gesprochen, und nur der Etymologie nach von dem gewöhnlichen ځ g unterschieden wird, während im Westen (in Kandahār, Herāt) die Aussprache ځ vorherrschend geworden ist. Aehnliche Lautübergänge finden sich auch schon in den semitischen Sprachen, z. B. das Hebräische gamal (Kameel) wird im Arabischen jamal, erweicht gyamal und endlich žamal. Ganz dem entsprechend hat die Aussprache des ځ im Paštō die folgenden drei Stufen durchlaufen, z. B. in den transitiven Zeitwörtern wird die Endung des Praesens Sing. I. Person folgendermaßen ausgesprochen: im Osten

ēgam, im mittleren Afghānistān (von den غلزی γalzIs etc.) ējam, im Westen ējam. Es liegt also überall, so weit sich die Aussprache etymologisch verfolgen lässt, ein ursprünglicher Palatal (چ) zu Grunde; desshalb haben wir auch vorgezogen g mit dem Palatalstrich (und ebenso ž) zu schreiben. Im wesentlichen sind daher beide Laute , und ž identisch, nur scheint , ursprünglich eine rein palatale Aussprache gehabt zu haben (mit nachschlagendem y), also etwa wie gy, žy, was sich aber nach und nach wieder verwischt hat, so dass in vielen Fällen nicht mehr recht zu unterscheiden ist, was die ursprüngliche Schreibweise gewesen ist; man schreibt z. B. ژوند žvand oder ژوند žvand (gvand) Leben, ژواژ žvaž oder ژواژ žvaž (gvag) Tumult; ژواک žvāk oder ژواک žvāk, Leben; ژلاي žalaI oder ژلاي žalaI, Hagel. Diese Verwechslung beschränkt sich jedoch auf bestimmte Fälle; sonst wird , und , bestimmt unterschieden, und es ist nur Unwissenheit der Abschreiber oder Fahrlässigkeit, wenn beide Buchstaben mit einander vermenget werden. Dass dem Zischlaute , ž (resp. g) ein ursprüngliches چ zu Grunde liegt, lässt sich in den meisten Fällen noch sicher nachweisen, z. B. غاژ žay, Geräusch, SindhI झा, das Toben des Windes; ژوند žvand, Leben, pers. زند (z = چ) Sansk. जीवन. Aber auch š und s sind theilweise im Paštō in , verwandelt worden, z. B. ژواژ žvaž Tumult, Aufregung, pers. جوش, Sansk. क्षोभ; ژدل ždal, stellen, Sansk.-W. स्था; ژواژ žvaž (vvaž) Ohr, pers. گوش.

### 3. Die Cerebralen.

Ganz characteristisch für die sprachliche Classification des Paštō sind die Cerebrallaute, welche sich in demselben noch vollständiger (natürlich mit Ausnahme der Aspiraten, welche das Paštō überhaupt nicht kennt) erhalten haben, als in den neueren indischen Prākrit-Dialecten: denn das Paštō hat, was äusserst merkwürdig ist, auch noch einen cerebralen Sibilanten bewahrt, der schon im alten Pāli und Prākrit verschwunden ist. Durch diese Cerebrallaute ist das Paštō eng mit seinen Schwestersprachen dem SindhI und den verschiedenen sich über die Indusländer erstreckenden Jat-Dialecten verbunden, aus denen sich fast jedes Paštō-Wort,



das einen Cerebral enthält, mit Leichtigkeit ableiten lässt; z. B. Paštō **ټول** *ṭol*, Adj. alle; Sindhī **टोलो** Gesellschaft, Versammlung; **ټاپار** *ṭapar*, Familie, Sindhī **टपडु**; **ټانګه** *ṭangāh*, Geld, Sindhī **टको**; **کوټه** *kōṭāh*, Haus, Sindhī **कोठी**; **ټاګ** *ṭag* Betrüger, Sindhī **टगु**. Das Paštō zeigt überhaupt schon so grosse Vorliebe für die Cerebralen, dass häufig ursprüngliche Dentale in Cerebrale verwandelt werden, z. B. **ټوپک** *ṭōpak*, Muskete (pers. **تفنگ** *ṭefnāḡ*, Sindhī noch **तुफंगु**) Diminutiv von **ټوپ** *ṭop*, Kanone, Hindūstānī **توپک** *tōpak*.

**ډار** *dār* Furcht, Sindhī Inf. **डरणु** *ḍaraṇu* sich fürchten; **ډکال** *ḍukāl*, Hungersnoth, Sindhī **डुकालु** (Sansk. **दुष्काल**); **ډوب** *ḍūb*, Adj. untergesunken, Sindhī Inf. **डुबणु** *ḍubṇu* untersinken; **ډيوه** *ḍēvāh*, eine Lampe, Sindhī **डिओ**; **ډير** *ḍēr*, Adj. viel, Sindhī **देरु** Haufen; **ډال** *dāl* Schild, Sindhī **ढाल**. Herr Raverty umschreibt die Cerebrallaute durch Verdoppelung und einen unter den Buchstaben angebrachten Strich, z. B. *tt*, statt *t*, *dd* statt *d*, was auf einer völligen Verkennung des Wesens dieser Laute beruht.

Merkwürdig ist die doppelte Aussprache von **ښ**; es wird, wie schon unter den Gutturalen bemerkt worden ist, im Osten wie ein tief gutturales **ḡ** gesprochen, während es im Westen ein cerebraler Zischlaut (**ṣ**) geworden ist. Aehnliches jedoch weist schon das Sindhī, sowie die übrigen indischen Dialecte, auf; im Sindhī z. B., das uns für das Paštō so ziemlich massgebend sein kann, wird das Sanskritische **ष** *ṣ* entweder in **ख** *kh*, oder in **छ** *ch*, oder auch in ein einfaches **स** *s* verwandelt (vergleiche mein: Lautsystem des Sindhī §. 5, c). Im Paštō nun hat sich die doppelte Aussprache **ḡ** (= **ख**) und **ṣ** festgesetzt, und unter diese Regel ist auch der ursprüngliche palatale Sibilant (**श**) des Sanskrit und Zend subsumirt worden.

Seiner Etymologie nach entspricht daher das Paštō **ښ**

a) dem Sanskritischen cerebralen **ṣ**, wie z. B. Paštō: **ښهر** *ṣāhar*, Stadt, pers. **شهر**, Zend **ṣōithra**, Sansk. **क्षेत्र**; **ښایست** *ṣāist*





ein dentales in ein cerebrales, z. B. Paštō: بَنَ ban (auch بنر banr geschrieben) Wald, Sindhī **बनु**; وَنَه s. f. vanāh, Baum, Sindhī dagegen **वाणु** vanu; بَانِيَه banīah, ein Händler, Kaufmann, Sindhī **वाणयो**; چَنَكَارَ čankāō Besprengung (mit Wasser), Sindhī Inf. **चिणकणु**; چَنَه čanāh Hülsenfrucht, Sindhī **चणो**; گَنَل gaṇaḷ (oder گَنَل geschrieben) schätzen, berechnen, Sindhī **गिणहणु**; مَنَدَانَو mandānō (oder مَنَدَانَو) ein Ruhrstock, Sindhī **मांधाणी**. In anderen Fällen jedoch muss die Schreibweise ن nṛ als ursprünglich festgehalten werden, indem r der ursprüngliche Mitlaut, und n nur ein eingeschobener Nasal ist; darüber kann jedoch im einzelnen Falle nur die Etymologie entscheiden, z. B. Paštō: گَنِر Adj. dicht, Sindhī **घाटो** (ghātō = gātō = gādō = gārō, mit Ausstossung des medialen ā und Einschlebung eines Nasals = ganr); مَانِرَای mānraī Haus, Sindhī **माड़ी** māṛī.

Ursprüngliches न (ण) geht im Paštō auch leicht in ɺ r über, da beide Mitlaute einander in der Aussprache sehr nahe kommen, z. B. مَنگَر mangur, Wange, Sindhī **मुंगिणु**; doch findet sich daneben auch مَنگَنر mungunr.

Das cerebrale ɺ des Paštō entspricht ganz dem in den neuindischen Dialecten so beliebt gewordenen **ड़** ṛ (ڑ), welches, wie schon seine Basis zeigt, aus einem ursprünglichen **ड** ḍ entstanden ist. Im Gebrauche dieses cerebralen ɺ stimmt das Paštō im allgemeinen mit seinen Schwestersprachen überein, doch verfolgt es auch in einzelnen Formen seinen eigenen Weg, z. B. Paštō: پَرْدَه s. f. pardāh, Vorhang, pers. پردہ, Sindhī auch schon **पड़दो** pardō; اَوْرَی ōrai, s. m., Sommer, Sindhī: **आइहड़ु** ārharu, die heisse Jahreszeit; لُونَبَر lūnbar, Fuchs, Sindhī: **लोवड़ु** lōvaru; مَر mar, Adj. todt, Sindhī dagegen: **मरणु** Inf. sterben; زَه s. m. zṛah Herz, Sindhī **हिधो**, Sansk. हृद्; تَکُر tukr ein Stück, Sindhī **टुकरु** ṭukaru.

## 4. Die Dentalen.

In Betreff der Dentalen ist nur wenig zu bemerken, da sie wenig Besonderes oder Eigenthümliches darbieten.

ج wird wie das Englische z ausgesprochen und ist ein ursprünglicher Paṣtō-Mitlaut. Es ist, soweit sich seine Etymologie verfolgen lässt, entweder aus ج j erweicht, wie z. B. زَبَه zabāh Zunge (mit زَی wechselnd); زای zāe od. زَی zai od. زوی zōe Sohn, pers. زاده, Sansk. जन्, जात; زِگَر zigar, Leber, pers. زِکَر (Sansk. यकृत, j=र); زَمَكَه zmakāh, Erde, pers. زمین, Zend zema, Sansk. क्षमा = जम्); oder aus ursprünglichem स (श und ष) verschärft worden, wie زَر zār, tausend, pers. هزار, Sansk. सहस्र; زَر zār, Adj. schnell (neben زَغَر zyār = परा, welches der Etymologie nach mit زَر identisch ist) Sindhī सिखु, Sansk. शीघ्र; oder es ist aus ursprünglichem ह entstanden, durch das medium des Zend, wie زَرَه zrah Herz, Zend: zeredhaya (Sansk. हृदय); زَر zar, Gold, pers. ditto زر, Zend zara, Sansk. हिरण्य.

Ein Lieblingslaut des Paṣtō ist ل l geworden, das für viele Dentale substituiert wird. Am häufigsten wird l für n gebraucht, so durchaus in der Infinitiv-Endung, statt eines ursprünglichen ن (vergleiche damit die Bildung des Infinitivs im Sindhī; Sindhī Stammbildung § 23. II), z. B. کرل krāl thun, Sindhī करणु, pers. لول جل landai, Adj. klein, Sindhī नंदो nandhō; لول جل Mädchen, statt جن jān, was aber auch noch im Gebrauch ist (Sansk. जानि). L wird auch für t (d) substituiert, wie پلار plār, Vater, pers. پدر, Sansk. पितर. l wird auch euphonisch vorgesetzt, besonders vor das labiale v, z. B. لَوَارَه lvārāh, alle, statt وَارَه vārāh, Hunger, statt وَرَه (was aber nicht in Gebrauch ist), von وَرَی vaṛai, Adj. hungerig; euphonisch scheint es auch in سَوَرِي svarī das Reiten, zwischen die Wurzel (سور) und das

Abstract-Suffix *i* eingeschoben zu sein, obschon mir für eine derartige Einschiebung keine weiteren Beispiele vorgekommen sind.

Wie in so vielen andern Sprachen, so wird auch im Paštō *l* und *r* vertauscht, z. B. Paštō رڼی ragai, Verwandtschaft, Sindhi लगो laḡō, verwandt.

## 5. Die Labialen.

Es ist charakteristisch für das Paštō, dass es im Gegensatz zum Pārsi und dem Neupersischen kein *f* kennt. *ق* wird zwar wohl geschrieben, sogar in acht afghänischen Wörtern, wie z. B. der Name des bekannten Räuberstammes آفریدی āfrīdai meist mit *f* geschrieben, aber von den Afrīdis selbst hartnäckig Aprīdai gesprochen wird. Wir dürfen daher wohl behaupten, dass *f* ein dem Paštō fremder Laut ist, und auch in Worten persischen und arabischen Ursprunges durchgängig wie *p* ausgesprochen wird, wenn schon die ursprüngliche Schreibweise beibehalten worden ist.

Es ist diess ein weiterer wichtiger Berührungspunct mit den indischen Sprachen, der nicht zu übersehen ist.

*د* bildet im Paštō mit einem voranstehenden Vocale nicht immer einen Diphthongen, sondern wird sehr häufig auch in diesem Falle als ein Mitlaut gesprochen, z. B. داور dāv, Kummer; آوغان Avyān, ein Afghāne; آوریدل āvrēdal, hören; تانار tanāv, Saite oder Schnur; ebenso سیو sēv Apfel, pers. سیب sīb (sēb); سیورای sēvrai, Schatten.

## §. 2.

### Häufung und Versetzung der Mitlaute.

Das Paštō, als eine rauhe Gebirgssprache, häuft im Anfange eines Wortes zwei Consonanten, wie solches im Persischen oder den indischen Sprachen eine reine Unmöglichkeit wäre. Am häufigsten wird so ein Zischlaut (als erster oder zweiter Laut) mit einem andern Mitlaute zusammengesprochen, z. B. سکور skōr, Holzkohle; پسون psōl, ein Halsband von Gold- oder Silbermünzen; شپون špūn, ein Hirte; شخړه šxarāh, nutzloses Geschwätz; ښکل ʃkul (ʒ'kul) Kuss; پښه špūh Fuss, oder پښه pšah; ډل ḡdal setzen, stellen; ذه zdah, Adj. erinnert, gewusst; زمکه zmakāh, Erde.

زغورل *žyōraḷ*, erhalten; خلوان *qṽān*, Adj. jung; لځېل *lǰaḷ*, trinken; oder eine Liquida wird mit einem andern Mitlaute verbunden, was für unser Ohr oft hart klingt, z. B. ملا *mlā*, die Lende; مزرى *mzarai*, ein Tiger, مړل *mr̥aḷ*, sterben; نمر *nmar*, Sonne; نور *nāṛ*, Schwiegertochter; نمازل *nmāzaḷ*, ernähren; روځ *rvaḷ* Tag; رغیدل *ryarēdaḷ* sich wälzen, oder: رغیتل *ryaṣṭaḷ*, Lautgruppen, die ein Europäer nicht ohne Mühe hervorbringt.

Ebenso häufig sind im Paštō die Versetzungen von Mitlauten, besonders der Zischlaute und der Labialen, um durch deren Voranstellung die harte Aussprache zweier Mitlaute im Anfange eines Wortes zu erweichen, z. B. ځکل *ǰkaḷ* (*χ'kaḷ*) ziehen, statt کځل *kǰaḷ* (*kχ'aḷ*), pers. کشیدن *špāh* Fuss, statt پځه *pǰh* (vergleiche jedoch das §. 1 über dieses Wort gesagte); زبرگ *zbarḡ*, gross, pers. بزرگ *buzurg*; سپړلى *sparlai*, Frühling, statt پسرلى *psarlai*; روځ *rvaḷ*, Tag, statt روز *roz*.

### §. 3.

#### Das Vocalsystem des Paštō.

Nichts kann unrichtiger sein, als wenn Herr Raverty in seiner Grammatik S. 4 behauptet, das Paštō habe die drei Vocale, a, i, u und deren Längen ā, ī, ū, wie das Persische und Arabische. Dabei will er auch noch eine Verwandtschaft mit dem Zend und Sanskrit herausfinden, indem er auf der angeführten Seite bemerkt, dass die Consonanten ا, و, ی in alten Handschriften oft für die gewöhnlichen arabischen Vocalzeichen gebraucht werden<sup>1)</sup>. Die letztere Bemerkung ist so falsch, wie sein erster Satz, dass das Paštō nur drei Vocale habe; er hat sich hierin, gegen sein besseres Wissen und Gewissen von seinen Munshīs irre leiten lassen, die natürlich, als Muhammedaner nur die arabisch-persische Terminologie kennen.

Nirgends tritt die Mangelhaftigkeit des arabischen Vocalsystems, sofern es auf arische Sprachen angewendet worden ist, deutlicher zu Tage, als im Paštō, das einen ungewöhnlichen Reichthum an Vocalen aufzuweisen hat. Die gewöhnlichen arabischen Vocalzeichen

1) Herr Raverty verspricht zwar, diese Verwandtschaft mit dem Zend und Sanskrit „more fully“ an einem andern Ort zu erklären; es ist mir aber bis jetzt diese Erklärung nie zu Gesicht gekommen.

sind daher nur unmassgebliche Führer, und in Ermangelung von genaueren Vocalzeichen ist der Lernende ganz auf sein eigenes Ohr angewiesen, ein Umstand, welcher der schriftlichen Aneignung dieser Sprache grosse Schwierigkeiten in den Weg legt. Es muss daher dankenswerth anerkannt werden, dass Herr Raverty in seinem Wörterbuch überall eine lateinische Transcription des Paštō-Vocabeln beigefügt hat, so übel gewählt auch dieselbe ist.

Wir lassen hier zunächst eine Uebersicht des Paštō-Vocalsystems folgen:

a	
a	ā
ě, ē,	ö, ō
ī, ī,	ū, ū
ai,	au.

# 1. Die Vocale a, ā, ā.

Das Paštō hat einen ganz unbestimmten Vocalanschlag, wie ihn meines Wissens nur die Kāfirsprache in der dortigen Gegend aufzuweisen hat (vgl. meine Abh. Ueber die Sprache der sogenannten Kāfirs im Indischen Caucasus, in dieser Ztschr. Bd. XX, 377 ff. Er entspricht dem Englischen u in but, mit dem Unterschied jedoch, dass er noch flüchtiger und unbestimmter gesprochen wird, so dass er fast dem hebräischen Schwa gleichkommt. Dieser äusserst flüchtige Vocalanschlag ist dem Paštō so wesenhaft, und so wenig mit dem kurzen a zu verwechseln, dass seine Nichtbeachtung die grösste Confusion erzeugen muss. Die Afghānen sind sich auch dieses Unterschiedes so lebhaft bewusst, dass sie denselben in einzelnen Fällen, wo es auf Deutlichkeit ankommt, besonders in Worten, die auf finales \* h endigen, die je nach dem Endvocale, mit dem sie gesprochen werden, masculina (ah) oder feminina (āh) sind, oder gar, wie in den Participien des Aorist, plur. masc. (ah) oder fem. sing. (āh) sein können, durch überschriebenes Hamzah hervorzuheben bemüht gewesen sind. Viele Missverständnisse würden dadurch beseitigt, wenn dieses a durchweg durch überschriebenes Hamzah bezeichnet würde, was die Afghānen zwar gewöhnlich unterlassen, weil sie es als dem Leser bekannt voraussetzen, für den Europäer jedoch ein absolutes Bedürfniss ist. Im Folgenden werden wir diesen Vocalanschlag in der lateinischen Transcription regelmässig hervorheben. Es muss auch anerkannt werden, dass Herr Raverty in seinem Paštō-Wörterbuch (in der Grammatik erwähnt er a nur gelegentlich der Participia des Aorist, wo es allerdings nicht zu umgehen ist, sonst aber ignorirt er es durchaus, als ob es von keinem grammatischen Belang wäre) diese flüchtige Aussprache ziemlich genau notirt hat; er scheint erst später auf dessen grosse Bedeutung aufmerksam geworden zu sein. Wie wichtig diese Unterscheidung ist, mag aus folgenden Beispielen ersehen werden; خړ χār,

Esel, خَر *xar* Schnarchen; کَر *kär*, Pflügen, کَر *kar* Diarrhöe, مَت *mät* Schnelligkeit, مَت *mat*, der Arm (vom Ellbogen aufwärts); پَند *pänd*, eine Kopflast, پَند *pand*, ein Haufen Leute, eine Bande; کَرَه *kräh* Sing. fem. gethan = facta; کَرَه *kräh*, plur. masc. = facti. Dieser Unterschied zwischen dem kurzen a und dem Vocalanstoß a tritt auch an dem Plural gewisser Worte, wie wir später sehen werden, zu Tage, wo dessen genaue Beachtung von grosser grammatischer Wichtigkeit ist, z. B. سَخَر *sxär*, Stein, plur. سَخَر *sxar*, Steine; مَين *mayan*, ein Liebhaber, plur. مَين *mayan*; بَختونک *šadūnak*, ein Hermaphrodit, plur. بَختونک *šadūnak*.

Ueber lang a ist nichts besonderes anzumerken.

## 2. Die Vocale ɛ, ē.

Beide Vocale, sowohl kurz wie lang e, sind im Puštō ursprünglich und nicht eine dialectische Aussprache für Y oder I; es stimmt darin ganz mit den indischen Idiomen überein. Aber leider tritt auch hier wieder die Mangelhaftigkeit des adoptirten arabischen Systems hindernd in den Weg, da das Arabische weder für ɛ noch für ē ein Vocalzeichen besitzt, und die Afghānen es auch nicht der Mühe werth geachtet haben, besondere Vocale dafür zu erfinden. So wird ɛ einfach durch Kasr (ـِ) und ē durch ىـ geschrieben; eine unendliche Verschiedenheit in der Schreibweise ist dadurch erzeugt worden, dass kurz und lang e nicht immer bestimmt durch Kasr oder ىـ unterschieden worden sind: man schreibt promiscue kurz ɛ entweder einfach mit Kasr, oder mit ىـ, während lang ē immer mit ىـ geschrieben wird; man darf daher in dieser Beziehung auf die Schreibweise gar kein Gewicht legen, sondern muss einfach seinem Ohr folgen, um ɛ oder ē herauszufinden.

Im allgemeinen mag folgende Regel als Richtschnur gelten: e ist immer kurz am Ende eines Wortes, sei es mit einfachem Kasr oder ىـ geschrieben, z. B. کښ *kəš*, in, ebenso häufig کې *kə* geschrieben; باند *vāndə*, vor, oder وړاندې *vrandə* geschrieben; باند *bāndə*, auf, oder باندې *bāndə*. لوی *lō* Adj. gross (nie لوه geschrieben); زوی *zō* Sohn (nie زوه). کړ *kar*, fem. oder کړې *karj*, fem. vom Part. Perf. کړې *karaj*, gethan.

Lang ist e immer im Plural der Feminina auf āh, z. B.



ښځې *šedē*, Frauen, von ښځه *šedāh*, Frau; ferner in der Mitte eines Wortes, wenn mit ی geschrieben, z. B. ډيوه *dēvāh*, Lampe; ليوه *lēvāh* m. Wolf.

Nach dem Stand der jetzigen arabischen Vocalisation kann *ē* und *ī* schlechtweg nicht unterschieden werden, ausser man würde für *ē* ein eigenes Vocalzeichen erfinden, was seine Schwierigkeiten haben würde; lang *ē* jedoch haben wir von *ī* dadurch zu trennen versucht, dass wir *ē* durch ein verticales Kasr (ي) andeuten, während wir für *ī* die gewöhnliche Schreibweise (ى) beibehalten. Dadurch ist wenigstens Einem Uebelstande abgeholfen; das gleiche haben wir auch im Sindhī mit Erfolg gethan.

### 3. Die Vocale *ö*, *ō*.

Wie *ē* und *ē*, so sind auch *ö* und *ō* im *Paštō* ursprünglich. Aber wir haben auch hier mit denselben Schwierigkeiten zu kämpfen, aus Mangel an passenden genauen Vocalzeichen, da in der Schrift *ö* von *u* (و) und *ō* von *ū* (و) nicht unterschieden werden kann. Es giebt daher auch hier keinen sicherern Führer, als ein geübtes Ohr, zumal da *ö* und *ō*, gerade wie *ē* und *ē*, am Ende der Worte promiscue geschrieben werden, während in der Mitte eines Wortes lang *o* immer durch و bezeichnet wird. Es gilt auch hier im allgemeinen die Regel, dass *o* am Ende eines Wortes, sei es durch einfaches Pēš (و) oder durch و bezeichnet, kurz ist, weil der Accent im *Paštō* durchgängig auf der ersten Sylbe liegt, sofern nicht ein langer Vocal denselben an sich zieht, nie aber auf der letzten, auch wenn der Accent in Folge der Declinations- oder Conjugationsverhältnisse weiter nach hinten gerückt wird; z. B. مڼډان *mandānō*, Rührstock, auch مڼډانو geschrieben;

ډلار *da lārō* Gen. Plur. von لار *lār*, Weg; داوښان *da ūšāno* Gen. Plur. von اوښ *ūš*, Kameel, Nom. plur. اوښان *ūšān*; Gen. plur.

داوښانو *da ūšānō*. Man könnte daher auch sagen, dass in solchen Fällen das finale *o* anceps ist, gerade wie *e*, weil es zwar gewöhnlich mit و geschrieben wird (also der Schreibweise nach als lang zu betrachten wäre), aber doch den Accent nicht hat, und daher für das Ohr nothwendig kurz klingt. In der Mitte eines Wortes kommt es rein auf das Ohr an, ob و als *ö* oder als *ū* gesprochen wird, z. B. وړل *vōyāl* sprechen (nicht *vayāl*, wie Raverty es anführt). Lang *ō* und *ū* jedoch werden in der Mitt

eines Wortes bestimmt unterschieden, da beide im Paṣṭō, so wie in den Prākritisprachen Indiens als ursprüngliche Vocale gelten; sie werden daher auch in der Aussprache nie verwechselt. Um ō und ū abzugränzen, haben wir , mit dem Zeichen (و) versehen, was leicht anzubringen ist, während ū wie gewöhnlich (و) geschrieben wird; z. B. سَوِ sōr Adj. kalt; دَوْدَايَ dōdāi Brod (Hindüstānī رَوْتِي rōtī, hingegen دَوْدَاهِ dūdāh, die Lenden), خَوِ Adv. gewiss (hingegen خُو χū Zündschwamm).

#### 4. Die Vocale ǻ, ǿ, ū, ū.

Diese Vocale werden im Paṣṭō, wie gewöhnlich, ausgesprochen, und bedürfen daher keiner weiteren Erörterung.

#### 5. Die Diphthonge ai und au.

Der Diphthong اِي ai wird im Paṣṭō nicht breit (wie ai in Waise), sondern scharf zusammengezogen ausgesprochen, so dass er eher unserem deutschen ei in „Weise“ entspricht. Wir haben es jedoch vorgezogen, denselben durch „ai“ wiederzugeben, um der ursprünglichen Schreibweise nahe zu kommen. Raverty hat ihn in seinen Schriften durch aey transcribirt, worüber ich jedoch nie ins Klare habe kommen können: denn, wenn aey nach englischer Weise ausgesprochen werden sollte, wäre diese Bezeichnung ganz verfehlt.

Z. B. سَرَايَ sarai, ein Mann; خَلَايَ ṭalai, ein Fingerring; بُغَلَايَ buglai, ein Storch.

Nicht mit ai zu verwechseln ist a-ī, welch letzteres kein Diphthong ist, sondern getrennt a-ī zu sprechen ist; es wird daher ‘a’ auch immer durch ein Hamzah von ī getrennt, z. B. اِيْنَايَ īnai Mädchen; پُشْتَايَ puṣṭai eine Rippe.

Der Diphthong au kommt in ächten Paṣṭō-Wörtern selten vor, wie z. B. كَوْدَايَ kauḍai eine kleine Muschel; كَوَنْتَرِ kauntar, Taube; بَلَوِ balau, ein kleiner Wetzstein (für Rasirmesser); gewöhnlicher in Fremdwörtern, wie دَوْلَتِ daulat, Reichthum; فَوْجِ fauj (pauj) Heer. Im Paṣṭō wird au gewöhnlich in ō (wie im Sindhī) oder in av verwandelt, z. B. تَوْبَه تَوْبَه tobāh, Reue (arab. تَوْبَه); رَوْشَنِ rōṣan, helle (pers. رَوْنِسَن); اَوْلَادِ olād Kinder (arab. اَوْلَاد) oder avlād. Au



wird so in ā gedämpft, wie قام oder کام qām oder kām, Stamm, Sippe (arab. قَوْم)

## II. Die Stammbildung des Paṣṭō.

### §. 4.

#### I. Von den Endungen der Nomina.

##### I. Masculina.

##### 1. Thēmata, welche auf einen Consonanten auslauten.

Die vocalische Endung des Sanskrit-Prākṛit ओ (ō), wie sich dieselbe noch zum grossen Theil im Sindhī (ũ, ō) erhalten hat, ist im Paṣṭō schon durchgängig abgeworfen worden, und die meisten reinen Paṣṭō-Nomina endigen auf einen Mitlaut aus; das gleiche ist auch schon im Panjābī und Hindī eingetreten (vergleiche meine Stammbildung des Sindhī § 21. I.), z. B. Paṣṭō پلار plār Vater; کور kōr Haus (Sindhī घर); کال kāl, Jahr (Sindhī काल); سیند sInd, Fluss (Sindhī सिन्धु).

Alle Paṣṭō-Worte, welche auf einen Mitlaut endigen, sind aus den eben bezeichneten Gründen masculina; eine Ausnahme machen nur diejenigen Nomina, welche an und für sich ein weibliches Wesen bezeichnen, ohne Rücksicht der Endung, z. B. مور mōr, Mutter; خور xōr, Schwester; لور lūr Tochter etc. Ferner eine kleine Anzahl von Nomina, welche jetzt im Nom. Sing. ihre vocalische weibliche Endung abgeworfen haben, dieselbe jedoch in den obliquen Casus wieder zu Tage treten lassen; s. unten.

##### 2. Themata auf ai.

Die Endung ai entspricht der Sindhī-Endung in ō (Sansk. Prāk. ō); sie hat sich in vielen Themata erhalten, gerade wie im Sindhī, ohne dass sich darüber ein bestimmtes Gesetz auffinden liesse, warum die ursprüngliche Endung ō, Paṣṭō ai, in gewissen Formen erhalten, in andern dagegen abgeworfen worden ist. Im allgemeinen jedoch habe ich beobachtet, dass wo das Sindhī die Prākṛit-Endung ō in u verflüchtigt hat, das Paṣṭō dieselbe, im Verein mit dem Panjābī und Hindī, gänzlich abgeworfen hat; und in solchen Formen, wo das Sindhī die Endung ō festgehalten hat, dieselbe fast durchgängig im Paṣṭō in ai umgewandelt worden ist, jedoch mit manchen Ausnahmen und Eigentümlichkeiten. Z. B.

Paštō ستورای stōrai, Stern; Sindhī तारो (pers. ستاره); کوفی kūhai, Brunnen, Sindhī jedoch खूहु khūhu; تلی talai, die Sohle eines Schuhs, Sindhī तलो talō; گندای gendai, Rhinoceros, Sindhī गेडो gendō; هادی haḍai Bein (von Thieren), Sindhī हडो haḍō; لندای Adj. landai, klein, Sindhī नंदो nandhō.

Die Endung ai entspricht ferner der Sindhī-Adjectiv-Endung ī, z. B. Paštō هوبی Adj. eigensinnig, Sindhī होडी hōḍī.

### 3. Themata auf ā.

Die Endung ā=ō hat sich im Paštō in einer geringen Anzahl von Nomina erhalten, die aber fast ohne Ausnahme aus fremden Sprachen geborgt worden sind, besonders dem Panjābī, Hindī und-Persischen, z. B. جولā jōlā, Weber, pers. چاچا; کاکا čāčā, oder کاکا kākā (väterlicher) Oheim, pers. کاکا, ein älterer Bruder; Hindī jedoch väterlicher Oheim, wie im Paštō; چورā čūrā, Armspange, Sindhī चूड़ो čūrō, Hindī चूड़ा čūrā; گودā gōdā, eine Puppe, Hindī गुदा guddā.

Auch Adjectiva (die aus dem Hindī, Sindhī oder Persischen geborgt sind) können auf ā auslauten, z. B. Paštō لگیا lagiā angewandt, Hindī लगा lagā; روا Adj. laufend, passend, pers.

### 4. Themata auf ō (ū).

Auch die Endung ō (und als Variation davon, jedoch wohl bloss aus nachlässiger Schreibweise ū) findet sich noch im Paštō vor, z. B. ټاپو ټاپو tāpō, Insel, Sindhī टापू tāpū; چاپاو čapāō, ein Plünderungszug; چارقاو čarqāō, besser چارکاو čarkāō Besprengung; بانړو bānṛo Augenwimpern; پټاو pitāō Sonnenschein; ساگل‌وړ saglāvō, Fischotter.

Auch Adjective können auf ō endigen, wie پيرزو pirzō, Adj. passend; رو Adj. und Adv. langsam.

Nur sehr wenige Nomina auf ō sind Feminina, z. B. بارخو bārxō

bārḡō die Wange; زانگو zāngō, die Wiege; لآمبو lāmbō, das Schwimmen; پښتو paštō die Sprache der Afghānen.

### 5. Themata auf ḡh.

Die Endung ḡh entspricht am nächsten der Sindhī-Endung ū; sie ist wohl von der Feminin-Endung ah zu unterscheiden, ob wohl bei der mangelhaften arabischen Schreibweise beide Endungen äusserlich zusammenfallen; am besten wäre es wohl, die Masculin-Endung ḡh durch überschriebenes Hamzah von der Feminin-Endung āh abzugrenzen. Z. B. وېښته vēṣṭah, Haar; وانه vāṣṭah, Gras; کۍته kūṭah, ein Hund (کۍته kūṭāh, Hündin); نيکه nīkḡh, Grossvater; تلہ tlḡh, das Gehen.

Viele Worte werden auch aus Nachlässigkeit und wegen Mangels an einer festen Schreibweise, ohne finales h, und bloss mit auslautendem Fath'ah geschrieben, z. B. خواړه xwāṛḡ Essen; رانځېر rānṭarḡ, Theer; aber diese Schreibweise, die doch an und für sich fehlerhaft ist, sollte vermieden werden, wenigstens in europäischen Drucken, da sie nichts als Confusion erzeugen muss.

Unter diese Classe müssen auch diejenigen Nomina gerechnet werden, welche im Nom. Sing. die Endung ḡh gänzlich abgeworfen haben; dieselbe jedoch wieder, sobald eine Praeposition vorantritt, und im Nom. Plur., zu Tage treten lassen, z. B. غل ḡl Dieb (statt غله ḡlḡh), Gen. Sing. د غل da ḡlḡ, oder د غله da ḡlḡh; غر ḡr Berg (statt غره ḡrḡh), Gen. Sing. د غر da ḡrḡ oder د غره da ḡrḡh; Plur. Nom. غله ḡlḡh Diebe; غره ḡrḡh Berge.

Die Schreibweise schwankt vielfältig; es wäre aber gut, wenn eine feste Methode eingeführt und ḡ immer am Ende eines Wortes durch ḡ, oder etwa durch ḡ geschrieben würde.

### 6. Themata auf e (ē).

Die Endung e, welche immer kurz gesprochen wird, obschon sie mit ی geschrieben wird, ist dem Paštō ganz eigenthümlich, und findet sich in keinem der verwandten Idiome; z. B. زوی zōē Sohn; نړی nūē (ein mütterlicher) Oheim; دوی dūē Gebrauch; لای lāē Schlamm; خداه xudāē Gott.

Unter diese Classe gehören auch die Fremdwörter, wie جست و جوی just-ō-jūe das Suchen, Untersuchung.

#### 7. Themata auf i.

Die Endung i wird nur selten für Nomina masc. im Paštō gebraucht; es sind dies meistens Fremdwörter, da die entsprechende Paštō-Endung ai ist. Z. B. قَرَحَائِي hardāi ein Vagabund (einer, der überall ist); چَارِي čārī ein Spion, Sindhī चारी; حَاجِي hājī ein Pilgrim; کُمَکِي kumakī ein Helfer; هَای hātī ein Elephant, Sindhī हाथी.

Sie finden sich schon mehr bei Adjectiven, z. B. خُونَدِي xūndī, Adj. erhalten, beschützt; چَوَنِي čōñī, Adj. ungekämmt; لَیرِي lirī, Adj. fern; خَوَرَاکِي xvarākī, Adj. essbar.

#### 8. Themata auf ū.

Die Endung ū ist im Paštō ziemlich häufig, sowie auch im Sindhī, z. B. مِيلُو mīlū Bär; نُو nū der Nebel; چَاکُو čākū (oder چَاقُو čāqū) Federmesser; تَاقُو taqū ein kleines, aber stark gebautes Pferd; تَمَاکُو tamākū Tabak; کَنَدُو kandū ein grosses irdenes Gefäss (um Korn darin aufzubewahren).

Nur sehr wenige Nomina auf ū sind Feminina, z. B. بَاهَر bāher eine weibliche Figur (Pelzmärten) um Kinder zu erschrecken; مِيلُو gen. com. Bärin.

#### 9. Themata auf au.

Die Endung au findet sich nur in wenigen Paštō-Wörtern, z. B. چَو čau ein kleiner Kanal (um Felder zu bewässern); جَو jau Gerste (pers.); لَو lau Erndte, Sindhī लोबु. یَو yan eins, Adj.

### II. Feminina.

Auch bei den Feminin-Endungen lässt sich überall noch deutlich die Verwandtschaft des Paštō mit den indischen Idiomen erkennen; in der That, gewisse Eigenthümlichkeiten desselben

liessen sich, ohne Rückweisung auf die indischen Dialecte, insbesondere das Sindhī, gar nicht erklären.

### 1. Themata auf ā.

Fast alle Paṣtō-Wörter, welche auf ā endigen, sind Feminina (natürlich mit Ausnahme von I, 3). Diese Endung entspricht ganz der Sanskrit-Präkrit-Bildung in ā, welche sich in den neueren Prākrit-Dialecten Indiens durchaus erhalten hat; nur hat das Paṣtō auch hierin seinen eigenen Weg eingeschlagen und die Etymologie ist in vielen Fällen nicht mehr erkennbar, z. B. غَلَا glā, Diebstahl, von غَلَّ glā Dieb; رُونَرَا rūrā, Glanz, von رَوْنَرَا Adj. glänzend; تَنَّا tanā Donner; پَرَنَّا schlāfrigkeit; مَلَا mlā die Lende etc. Ebenso Fremdwörter wie دُنْيَا dunyā Welt (pers.).

### 2. Themata auf üh.

Diese Endung umfasst weitaus die meisten Nomina feminina im Paṣtō, und entspricht der Sindhī-Feminin-Bildung auf ā, welche eine Verkürzung der ursprünglichen Feminin-Endung ā ist (siehe meine Sindhī-Stammbildung § 21, 5). Das Paṣtō folgt jedoch auch hierin nicht stricte dem Sindhī, sondern es hat oft nach eigenem Gutdünken das Geschlecht gewechselt, und auch solche Feminina, welche im Sindhī auf I auslauten, unter die Endung āh subsumirt. Aehnliches hat auch schon das Sindhī im Verhältniss zum alten Prākrit gethan. Z. B. Paṣtō: زَبَه zabāh Zunge, Sindhī زَبِيہ; سَدَاه šedāh Frau, Sansk. सखी, Sindhī سَہِي. جَاغَرَا jagrāh Streit, Sindhī masc. جَاغِرِيہ jagirō; جَانْدَاه jandāh Flagge, Sindhī dagegen masc. جَانْدِي jhandō; چَنْرَاه čanrāh eine Hülsenfrucht, Sindhī masc. چَاڻو čaṇō; سَارَاه sārāh die kalte Jahreszeit, Sindhī سِیَارَو سِیَارَو masc.; کَوٲَاه kōṭāh Haus, Sindhī کَوٲِي kōṭhī, fem.

### 3. Themata auf ī.

Die Endung, welche im Sindhī und den verwandten Prākrit-Dialecten die hauptsächlichste Feminin-Bildung darstellt, ist im Paṣtō verhältnissmässig selten; sie findet sich meistens nur in solchen Wörtern, welche aus dem Persischen oder den indischen Sprachen in das Paṣtō aufgenommen worden sind. Z. B. Paṣtō سِيَالِي siālī Gleichheit; وِرَوْرِي vrōrī Bruderschaft; گَوٲِي gōṭī eine

Steuer auf das Vieh (soviel per Kopf oder Ohr, pers. گوش Ohr);  
 duŋŋī (statt دُښمنۍ) Feindschaft, pers. دوستي, دُښمني dōstī  
 Freundschaft, pers. دوستي, کلي kilī Schlüssel, Hindī. किल्ली  
 (Sansk. कील); silamči Waschbecken, Hindī. बिलम्बी;  
 suhēlī Freundin, Hindī. सहेली.

#### 4. Themata auf aī.

Statt der Endung ī, welche, wie bemerkt, im Paštō verhältnismässig selten vorkommt, gebraucht dasselbe auf sehr ausgedehnter Weise die Feminin-Bildung in aī, welche sich auch schon im Sindhī als eine Nebenform von ī sehr häufig im Gebrauch findet (vergl. meine Sindhī-Stammbildung § 25, II.), nur mit dem Unterschied, dass das Paštō den langen Vocal (im Sindhī āi) in den entsprechenden kurzen (aī) verwandelt hat. Das Paštō hat jedoch auch bei dieser Bildung seinen eigenen Weg eingeschlagen, und, ohne sich weiter an die ursprüngliche Sindhī-Bildung in āi zu halten, die Feminin-Endung ī in aī umgestaltet. Z. B. Paštō ټوپاي tōpai Hut, Sindhī ټوپي; مَانړاي mānraī Haus, Sindhī ټوپي māri; مَڅاي mačai Biene, Sindhī ټوپي; ساتي sataī, eine Satī (die sich mit ihrem Manne verbrennt), Sindhī ټوپي; څټاي čṭai ein Brief, Sindhī ټوپي; چاوكاي čaukaī Wache, Sindhī ټوپي.

Wie im Sindhī die Endung ī die gewöhnliche Feminin-Bildung von Nomina auf ɔ ist (siehe Sindhī-Stammbildung §. 30, II.), so wird im Paštō durch die Endung aī das Femininum von Masculin-Stämmen auf ai abgeleitet, z. B. پاركټاي parkaṭai Stieftochter, von پاركټي parkaṭai Stiefsohn.

#### 5. Themata auf ī oder ɛ.

Diese Feminin-Endung, welche ihrem Ursprunge nach mit der auf ī zusammenfällt (Sindhī-Stammbildung §. 21, 7.), findet sich im Paštō nicht mehr in selbstständigen Wörtern, sondern nur noch als Feminin-Bildung von Adjectiven und Participien auf ai, z. B. وړي važi, oder gewöhnlich važɛ gesprochen, auch bloss وړ ge-schrieben, von وړي važai, Adj. hungerig; چونکي čünke, oder

چونکي geschrieben, von چُونکي cūnkai, Adj. schamlos; کونکي kavünke oder کونکي thuend, von کُونکي Particip Praes. thuend; کړي kare oder کړ gethan (facta) von کړي karail, Part. Perf. masc.

Einige Nomina feminina, welche ursprünglich auf ĩ, ě auslauten, haben, ähnlich einer Anzahl von Nomina masculina, welche ursprünglich auf ah endigen, die vocalische Endung ĩ (e) im Nominativ Sing. abgeworfen, lassen jedoch dieselbe wieder in den obliquen Casus des Singulars, und im Nom. Plural zu Tage treten. Auf diese Eigenthümlichkeit ist wohl zu achten, wenn man nicht die Declinationsverhältnisse des Paštō verwirren will, wie dies Herr Raverty, aus Unkenntniss dieses Verhältnisses, gethan hat. Wie schon im Sindhī die beiden Feminin-Endungen ä und ě häufig miteinander verwechselt und umgetauscht worden sind (siehe Sindhī-Stammbildung § 21, 5. c.), so hat auch das Paštō solche Nomina, welche in den Schwestersprachen ursprünglich auf ä auslauten, ohne weiteres unter die Endung ĩ subsumirt, da für die Endung ä im Paštō sich schon die Endung āh festgesetzt hatte. Z. B. Paštō:

واټ vāt Weg, Gen. Sing. د واټ da vāte, Nom. Plur. واټ, Sindhī वाट vāṭa; جل jal (oder جن jan) Mädchen, Gen. Sing. د جل da jale, Plur. Nom. جل jale, Sindhī जाल jāla. بان bān eine Nebenbuhlerin, Gen. Sing. د بان da bāne, Nom. Plur. بان bāne; لار lār Weg, Gen. Sing. د لار da lāre, Nom. Plur. لار lāre (Sindhī vielleicht मारिख mārikha); گوهار gōhār Heerde, د گوهار da gōhāre; Nom. plur. گوهار gōhāre, Sindhī गोहरि gōhari. Ebenso رندار rundar Bruders Frau; وړو وړو varyaz Wolke, und einige andere, wie ورځ vṛaḍ Tag, wo sich der Grund nicht mehr bestimmen lässt (es ist im Sindhī und Hindūstānī masc.); چار cār Geschäft (کار jedoch ist masc.).

Herr Raverty hat sich in seiner Paštō-Grammatik gar nicht die Mühe genommen, die Endungen der Paštō-Nomina zu untersuchen, und dadurch auch, wie es gar nicht anders sein kann, in die Declination derselben eine solche Confusion gebracht, dass man sich gar nicht zu recht finden kann. Wir werden später, wenn wir auf die Declination selbst zu sprechen kommen werden, diess im Einzelnen nachweisen.

So viel wird aber für jeden Unbefangenen aus unserer bis-

herigen Untersuchung hervorgegangen sein, dass die Verwandschaftsverhältnisse des Paṣṭō in den neueren Prākṛit-Sprachen Indiens zu suchen sind, während das Zend und das Neupersische nur ein gelegentliches Streiflicht darauf werfen.

## §. 5.

## II. Primäre, d. i. direct von Verbalstämmen abgeleitete Themata.

Bei den vielfachen, und zum Theil radicalen Veränderungen, welche die Wurzeln im Paṣṭō durchlaufen haben, hält es sehr schwer die primären Themata nachzuweisen, da die Etymologie der meisten ursprünglichen Paṣṭō-Wörter bei dem jetzigen Stande unserer Kenntnisse in tiefes Dunkel gehüllt ist. Es dürfte jedoch nicht uninteressant sein, denselben, soweit sie sich noch deutlich erkennen lassen, nachzuspüren, da sich dadurch in manchen Punkten eine überraschende Verwandschaft mit den neu-indischen Sprachen, insbesondere dem Sindhī, herausstellt. Am augenscheinlichsten ist diess der Fall bei den Verbal-Nomina, welche im Paṣṭō eine so grosse Rolle spielen, und welche sich, ihrer Ableitung nach (siehe meine Sindhī-Stammbildung § 23) eng an die Sindhī-Bildung anschliessen, und bei den Participien des Praesens und Perfects.

Herr Raverty hat diese ganze Bildungsform missverstanden, weil es ihm am rechten Vergleichungspuncte gefehlt hat, und die arabische Terminologie seiner Munshīs war nicht geeignet, ihn auf die rechte Spur zu bringen. Man kann an diesem Beispiele wieder deutlich sehen, wohin man kommt, wenn man nicht selbstständig eine Sprache untersucht, sondern sich von den Eingebornen blindlings leiten lässt; es fallen in einem solchen Falle immer beide in die Grube, Lehrer wie Schüler. Immerhin aber bleibt es unbegreiflich, wie Herr Raverty die Paṣṭō-Verbal-Nomina als Participia (Seite 72 sagt er: „das Particip des Praesens oder des Imperfects (!) etc.“) hat bezeichnen mögen.

## 1. Das Verbal-Nomen auf āh (masc.). •

Aehnlich wie im Sindhī von jedem Verbalstamme ein Verbal-Nomen auf ū auslautend (siehe § 23. 3) gebildet werden kann, wird auch im Paṣṭō auf analoge Weise, durch Abwerfung der Infinitivendung āl, ein Verbal-Nomen gebildet, indem der auslautende Vocal des Sindhī 'ū' im Paṣṭō in āh umgewandelt wird.

Z. B. <sup>وَلَّه</sup> vlāh das Waschen, Inf. <sup>وَلَّ</sup> vlāḷ waschen.

<sup>تَلَّه</sup> tlāh das Gehen, Inf. <sup>تَلَّ</sup> tlāḷ gehen.

<sup>لِدَّه</sup> līdāh das Sehen, Inf. <sup>لِدَّ</sup> līdāḷ sehen.



Die im Sindhī so häufige Verbal-Nominalbildung auf ā (=Sansk. ā) fehlt im Paṣtō; es haben sich davon nur zwei Ueberreste erhalten:

نَاسَتَه<sup>1)</sup> nāstāh fem. das Sitzen, Inf. نَاسَتَل nāstāl sich setzen.

زَغَابَتَه zyāṣṭāh fem. die Flucht, Inf. زَغَابَتَل zyāṣṭāl fliehen.

Dahin ist also Raverty zu berichtigen, wenn er in seiner Grammatik § 19f die allgemeine Regel aufstellt, dass in dieser Form nach Abwerfung von ʃ für das Masculinum das klare h, und für das Femininum das verbogene h hinzugefügt werde. Die ganze Bildung, wie schon gezeigt worden ist, umfasst nur Masculina, mit zwei Ausnahmen, wenn man sie so nennen will, was aber grammatisch nicht einmal richtig wäre: denn die Endung āh (fem.) ist eine ganz andere Bildung.

Eine Variation von der vorstehenden Bildung sind diejenigen Verbal-Nomina, welche zwar ganz auf dieselbe Weise von dem Verbalstamm abgeleitet werden, jedoch den Stammvocal dehnen; ganz dasselbe findet im Sindhī statt; siehe Sindhī-Stamm-bildung § 23. 3. Z. B.

آلَوَاتَه ālvātāh das Fliegen, von آلَوَتَل ālvatāl fliegen.

جَارَوَاتَه jārvātāh die Zurtückkunft, von جَارَوَتَل jārvatāl zurtückkommen.

وَاتَه vātāh die Abreise, von وَتَل vatāl abreisen.

يَاسَتَه yāstāh das Hinauswerfen, von يَاسَتَل yastāl hinauswerfen.

Die Schreibweise mit finalem Fathāh, statt āh, sollte doch vermieden werden, da sie an sich auf Fahrlässigkeit beruht und grammatisch unrichtig ist. In den zwei Beispielen آلَوَاتَه und جَارَوَاتَه darf nicht übersehen werden, dass آل und جار nur Verbal-praefixe sind, der Verbalstamm aber in beiden وتَل ist. Wenn Herr Raverty auf diesen Punct geachtet hätte, so hätte er nicht nöthig gehabt, zwei Regeln da zu statuiren, wo nur Eine richtig sein kann.

Grammatisch wird das Verbal-Nomen auf āh immer als Plural behandelt, wie wir später bei der Declinationsmethode sehen werden.

## 2. Das Verbal-Nomen auf anāh (fem.).

Die im Paṣtō gebräuchlichste Bildung von Verbal-Nomina ist die auf anāh, welche ganz dem Sindhī-Suffix **अणु** (siehe Sindhī-

1) Natürlich auch die Composita, wie کښیناستنه kṣēnāstāh das Niedersitzen.

Stammbildung § 23, II. 1) entspricht, mit dem einzigen Unterschiede, dass das Paštō, wie auch sonst so häufig, das Geschlecht gewechselt hat. Die Anfügung dieses Suffixes an den Verbalstamm geschieht ganz wie in der ersten Bildung durch Abwerfung der Infinitiv-Endung al; auf diese Weise kann von jedem Paštō-Zeitwort ein Verbal-Nomen gebildet werden, während die andern Bildungen auf gewisse Zeitwörter beschränkt sind. Z. B.

زنگیدن zangēdanāh das Schwingen, Inf. زنگدل zangēdal schwingen.

پارورانē parvaranāh Ernährung, Inf. پورړل parvaral ernähren.

ترپلنē traplanāh das Hüpfen, Inf. ترپل traplal hüpfen.

دږانē dāranāh das Beissen, Inf. دږل dāral beissen.

کندنē kandanāh das Graben, Inf. کنل kandal graben.

Völlig sinnlos ist, wenn Herr Raverty behauptet, dass diese Form, welche er (§ 190) das Particip des Praesens oder Imperfects (!) heisst, dadurch gebildet werde, dass das J des Infinitivs abgeworfen, und für das Masculinum ن, und ه für das Femininum hinzugefügt werde. Diese Bildung ist durchaus eine weibliche, und die Schreibweise ana, statt anāh, eine blosse Nachlässigkeit oder Ungenauigkeit, weil das Paštō überhaupt noch keine streng fixirte Orthographie besitzt. Aber auch in den zwei Citaten, welche er anführt, widerspricht er sich selber; wir können nicht umhin, dieselben hier her zu setzen, um an einigen Beispielen zu zeigen, wie Herr Raverty überhaupt Grammatik treibt. Es ist mir immer beim Studium von Herrn Raverty's Grammatik (insbesondere der noch viel fehlerhafteren ersten Auflage) ein Räthsel gewesen, wie man denn überhaupt eine Grammatik schreiben kann, wenn man doch nicht im Stande ist, einen einfachen Satz richtig zu übersetzen. Das erste Citat lautet:

بیارته نه کیږي عاشق په هیڅ یو شان  
که څی کور به شی تاراج یا خانومان  
که څوک ورکه سلطنت د این وآن  
وابه نخلي محبوبا نه پیره گران  
نه جاروږزی جاروتنه دنادان دی

Er übersetzt (Seite 78):

„Der Liebende sollte auf keine Weise von der Geliebten getrennt werden,

Ob sein Haus geplündert und beraubt wird, oder mit Reichtum und Gütern gefüllt wird.

Obgleich ihm jemand die Herrschaft dieser und jener Welt geben wollte,

Würde er sie nicht annehmen: denn die Geliebte ist von hohem Preis.

Desshalb wendet er sich nicht weg: denn sich abwenden ist die Handlung eines Narren.“

Die richtige grammatische Uebersetzung dieser schönen Paštō-Zeilen ist:

„Der Liebende geht auf keine Weise zurück,  
Mag sein Haus geplündert werden oder seine Güter;  
Mag Jemand ihm die Herrschaft dieser und jener Welt geben,  
Er wird sie nicht annehmen, die Geliebte ist ihm mehr werth.  
Zurück tritt er nicht: Zurücktretten ist die Handlung eines Dummkopfes.“

Wo steht denn in den citirten Paštō-Zeilen: oder mit Reichthum und Gütern gefüllt wird? Er hätte aber doch nach seiner eigenen Regel sehen sollen, dass es nicht heissen kann *خاروتنه — تی*, sondern dass *د* erfordert wird, mit Bezug auf das Femininum *چاروتنه*.

Ebenso ist in dem zweiten Citate, das wenigstens besser und correcter übersetzt ist, *لوسندنه — دی* falsch, es sollte *د* heissen; dies sind einfache grobe grammatische Fehler, die bei einem Grammatiker nicht vorkommen sollten; man sollte billig von ihm erwarten können, dass er die alte lateinische Regel gelernt hätte, dass das Adjectiv (resp. Verbum) mit seinem Substantiv übereinstimmen muss in genere, numero et casu. Das schlimmste von allem aber ist, dass Herr Raverty die Paštō-Citate nach seinen missverstandenen Regeln umcorrigirt hat. Damit wird freilich das corpus delicti weggeräumt, ob das aber ein Verdienst ist, muss ich dahingestellt sein lassen. Es ist doch wahrlich besser, seine mangelnde Kenntniss einzugestehen, als andere mit vermeintlichen Regeln und Texten zu täuschen.

### 3. Das Verbal-Nomen auf *al*.

Dieses ist im Paštō zunächst die Infinitiv-Endung; da aber der Infinitiv selbst wieder mit Praepositionen verbunden wird und in Declinationsfälle eintritt, so muss er auch füglich wieder als ein Verbal-Nomen betrachtet und behandelt werden. Die Endung *al* des Infinitivs ist auch ursprünglich identisch mit dem Verbalnominal-Suffix *an* (*anäh*), nur dass das Paštō jetzt daraus (durch Uebergang von *n* in *l*) eine regelmässige Infinitiv-Endung gebildet hat, und die Endung *anäh* für das eigentliche Verbal-Nomen reservirt hat.

Sonderbar ist, dass diese Infinitiv-Endung *al*, wie die Endung des Verbal-Nomens auf *ah*, in grammatischer Hinsicht immer als Plural masc. behandelt und construiert wird, wohl aus eben dem Grunde, dass sie dem Sinne nach als mit der Endung *ah* identisch betrachtet wird: denn in der Form selbst liegt kein Grund dazu vor. Wir werden aber dieses Verhältniss näher unter der Declinationsmethode untersuchen.

#### 4. Das Verbal-Nomen auf *ün*.

Diese *Paštō*-Bildung scheint der *Sindhī*-Form auf *añō* (siehe *Sindhī*-Stambbildung § 23, II, 2) zu entsprechen, welche im *Sindhī*, so wie im *Paštō*, einen andauernden Zustand oder eine Beschäftigung bedeutet. Die *Sindhī*-Endung *añō* scheint im *Paštō* in *ün* contrahirt worden zu sein, mit Abwerfung von *ō*, wie auch sonst so häufig, und Verwandlung von *a* in *ū* (*ō*), welches sich im *Paštō* in vielen andern Fällen deutlich nachweisen lässt (wie z. B. *کور* *kōr* Haus, *Sindhī* घर etc.). Das Verbal-Nominal-Suffix *ün* wird entweder unmittelbar an den Verbalstamm eng angehängt, oder bei Zeitwörtern, welche auf *ēdal* endigen, an die letztere Endung selbst, mit Abwerfung von *al*. Z. B.

*دکون* *dakūn* Ansammlung, von *دکیدل* *dakēdal* sich ansammeln.  
*دکیدون* *dakēdün*

*گادون* *gaḍūn* der Umgang, von *گادیدل* *gaḍēdal* gemischt werden, umgehen.  
*گادیدون* *gaḍēdün*

*تارون* *tarūn* Bündniss, von *تارل* *taral* binden.

*رازون* *ražūn* Zerstreuung, von *رازیدل* *ražēdal* zerstreut werden.

Bei causativen Zeitwörtern wird, ganz nach der Analogie des *Sindhī*, vor dem Suffixe *ün* ein *ā* eingeschaltet, worin eben der causale Character des Zeitwortes ruht. Z. B.

*ښوراون* *šōrāūn* das hin und her Schütteln, von *ښورول* *šōravāl* hin und her schütteln.

*روستاون* *rōstāūn* das verfaulen Machen, von *روستول* *rōstavāl* verfaulen machen.

*درستاون* *draṣṭāūn* das Vollenden, von *درستول* *draṣṭavāl* vollenden.

Merkwürdig ist, wie Herr Raverty diese Regel, die doch an sich so klar ist, darstellt; er sagt Seite 75 (§ 195): die sechste Classe, welche aus transitiven und causalen Zeitwörtern besteht, wird gebildet durch Abwerfung des *l* des Infinitiva, und Ein-

schiebung von *l* vor dem Endbuchstaben der Wurzel, an welche *ن* oder *ه* angefügt wird, wie *ماتول* brechen, *ماتاؤون* etc. Wer kann aus einer solchen Regel klug werden? Fürs erste ist es ganz falsch, dass die transitiven Zeitwörter so ihr Verbal-Nomen bilden; dies geschieht nur bei causativen (auf *avāl*), die im *Paštō* ihrer Form nach mit den transitiven nicht zu verwechseln sind; fürs zweite hängen sie weder *ن*, noch viel weniger *ه* an, sondern wie wir es oben dargestellt haben; seine eigenen Beispiele widersprechen ja durchaus seiner aufgestellten Regel.

Ebenso ungenau ist das von ihm beigebrachte Citat übersetzt:

قوة درخ په صحرا سبى وليد مجنون  
تیر قربان شه هزار خلکه گوناگون  
رنکارنگ ئی ښکلوه په دور چشمانو  
حق حیران ورته خلف شه په ښکلامون

Er übersetzt:

„Eines Tags sah Majnūn einen Hund in der Wüste  
Und liebte ihn tausendmal.

Er küsste ihn auf beide Augen auf verschiedene Weise

Und die Leute wunderten sich über ihn wegen des Küssens.“

Die zweite Zeile ist oberflächlich übersetzt: *شول قربان* heisst nicht: liebte, sondern sich aufopfern; das Liebte kommt in der dritten Zeile nach. Er opferte sich dem Hunde ganz auf, vergass sich selbst darüber vor Freude; das *گوناگون* hat er gar nicht übersetzt. Die Zeile sollte so lauten: „Er opferte sich ihm tausend mal auf, auf verschiedene Weise.“

In der vierten Zeile übersetzt er das *حق حیران* ebenso ungenau; es bedeutet aber durchaus nicht: „erstaunt sein“, sondern über die Massen erstaunt sein. In einer Grammatik verlangt man keine rhetorischen Tiraden, sondern vor allem Genauigkeit, die sich auch aufs Einzelne erstrecken muss, so dass sich der Lernende auf jedes Wort verlassen kann.

## 5. Das Particip des Praesens.

Das Particip des Praesens hat im *Paštō* zwei Endungen, welche unmittelbar an den Verbalstamm angefügt werden <sup>1)</sup>, nämlich:

1) Bei Zeitwörtern jedoch, die auf *ēdāl* endigen, wird nur *āl* abgeworfen, und das Suffix unmittelbar an *ēd* angehängt, was nicht zum Stamme selbst gehört.

## a) Die Endung ūnai (fem. ūne oder ūni).

Dieses Participial-Suffix ist identisch mit dem Sindhī-Affix des Particip Praes. andō (indō), persisch andah; siehe Sindhī-Stamm-bildung § 24, XI. Im Paṣtō ist der Dental d = t ausgestossen, und der Bindevocal a, wie auch sonst, in ū verdumpft worden, um die ursprüngliche Quantität der Sylbe wieder herzustellen. Umgekehrt ist im Hindī, Panjābī etc. der Nasal ausgeworfen, dagegen der Dental festgehalten worden.

وَوْنِي voyūnai sprechend, von وَاي voyal sprechen.

گَرَزِدُونِي garzēdūnai sich drehend, von گَرَزِدَل garzēdal sich drehen.

چَوُونِي čūpūnai einsaugend, von چَوَل čūpal einsaugen.

## b) Die Endung ūnkai (fem. ūnke oder ūnki).

Diese Endung ist aus der voranstehenden und dem Adjectiv-Suffix ka (Sansk. क), Sindhī کَوِ, Paṣtō kai, zusammengesetzt, so dass diese Bildung eigentlich ein Verbal-Adjectiv zu nennen ist.

کَوُونَكِي kavūnkai ein Thuer, von کَوَل kavāl thun.

لُوتُونَكِي lūtūnkai ein Plünderer, von لُوتَل lūtāl plündern.

مَسِيدُونَكِي masēdūnkai ein Lacher, von مَسِيدَل masēdal lachen.

## 6. Das Particip des Perfects.

Wie im Praesens, so hat das Paṣtō auch im Perfect zwei Participial-Endungen, nämlich:

a) Die Endung ai (fem. ē oder ī), welche nach Abwerfung des Infinitiv-Suffixes al, unmittelbar an den Verbalstamm angehängt wird. Diese Bildung des Participii Perfecti entspricht dem Sindhī-Suffix यो, Hindī ā, Persisch اِ, welches aus dem Sanskrit-Prākrit durch Elision von त entstanden ist (siehe meine Sindhī-Stamm-bildung §. 24, XIII). Wie im Sindhī, gibt es auch im Paṣtō kein Particip Perf. Activi von transitiven Zeitwörtern, sondern nur ein Particip Perf. Passivi. Dies ist ein wesentliches Moment für den inneren Bau des Paṣtō, und es stimmt darin so völlig mit den neueren Prākrit-Sprachen Indiens überein, dass dieser Punkt allein schon hinreichend wäre, dem Paṣtō seinen Platz an der Seite der indischen Idiome zu sichern, wenn nicht viel andere gewichtigere Gründe dafür sprechen würden.

تَلِي tlai gegangen, von تَل tlal gehen.

يَسْتاي yastai hinausgeworfen, von يَسْتَل yastāl hinauswerfen.



رَاوَسْتَاي rāvastai gebracht, von رَاوَسْتَل rāvastal bringen.

نَسَاتَاي nšatai gefangen, von نَسَاتَل nšatal gefangen sein.

b) Die Endung lai (fem. lē oder lī), welche aus dem voranstehenden Participial-Affix ai, mit vortretendem l, zusammengesetzt ist. Die gleiche Endung लै findet sich ebenfalls im Sindhī (vergleiche meine Sindhī-Stammbildung § 24, XIII. II), sowie im Gujarātī und Marāṭhī, wodurch das Particip Perfect, ähnlich dem Particip Praesens in ūnkai, in ein Verbal-Adjectiv umgewandelt wird. Ueber den Ursprung dieses l habe ich mich am angeführten Orte ausgesprochen. Es ist ohne Zweifel ein Adjectiv-Affix, dessen Gebrauch sich schon im Prākrit nachweisen lässt (vgl. Vararuči Prāk. Prakāśa IV, 26. Cowell's Edit.), und seinem Ursprunge nach identisch mit dem Diminutiv-Affix ल, worauf auch die Sindhī-Bildung des Particip Praes. in लु ru hinzuweisen scheint. Im Sindhī nun hat sich vor der Anfügung dieses Affixes l ursprüngliches y erhalten, während das correspondirende Paṣtō ai ausgestossen und hinter l gedrängt worden ist; ganz ähnlich ist das Gujarātī bei dieser Verbal-Adjectiv-Bildung verfahren (siehe § 24, XIII, II). Dieses so zusammengesetzte Affix lai hängt sich im Paṣtō unmittelbar an den Verbalstamm (mit dem Bindevocal ā), so dass es den Anschein hat, als ob das Particip Perfecti durch Anhängung der Endung ai an den Infinitiv gebildet würde, weil der Infinitiv immer auf l auslautet. Dass dem aber nicht so ist, zeigt schon die erstere Bildung des Particip Perfecti in ai; practisch sind jetzt freilich beide Bildungen zusammengefloßen, allein ihr Ursprung ist verschieden, und es darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass wir in den durch das zusammengesetzte Affix lai gebildeten Participiis Perfecti eigentlich ein Verbal-Adjectiv haben. Der einzig sichere Führer in diesen sonst unverständlichen Bildungen ist allein das Sindhī, ohne dessen Kenntniss eine genaue Einsicht in die Paṣtō-Formen nicht möglich ist. Beispiele:

اَوَسِدَلَاي ōsēdalai verweilt habend, von اَوَسِدَل ōsēdal verweilen.

اَرَوِدَلَاي ārvēdalai gehört worden seiend, von اَرَوِدَل ārvēdal hören.

بَرِيشَوَلَاي brēṣavalai erleuchtet worden seiend, von بَرِيشَوَل brēṣaval erleuchten.

تَارَلَاي taralai gebunden worden seiend, von تَارَل taral binden.

Mit Sicherheit lässt sich jedoch die primäre Bildung der eigentlichen achten Paṣtō-Nomina nicht weiter verfolgen; es finden sich wohl einzelne Formen, welche mit den Sindhī-Primär-Bildungen übereinstimmen, ich möchte es jedoch, nur auf einzelne Beispiele

gestützt, nicht wagen, Regeln darüber aufzustellen, so lange ich nicht über die Etymologie der betreffenden Worte ins Klare kommen kann.

## §. 6.

## III. Secundäre Themata.

Unter dieser Classe begreifen wir diejenigen Nomina (Substantiva sowohl als Adjectiva), welche nach einem klar vorliegenden Gesetze im Paštō von einem andern Nominalstamm abgeleitet werden können. Dahin gehören

## I. Die Bildung der Abstracta,

welche durch verschiedene Affixe von andern Nominalthemen abgeleitet werden.

## 1. Die Themata in I.

Die Bildung, welche im Sindhī (vergleiche meine Sindhī-Stammbildung § 25 I.) und Neupersischen die meisten Abstracta umfasst, findet sich ebenso im Paštō vor, sie wird jedoch nicht so häufig gebraucht, als in den beiden genannten Sprachen. Die Endung I begreift im Paštō meist nur solche Abstracta in sich, welche aus dem Neupersischen geborgt worden sind; sie sind alle Feminina, wie im Sindhī, z. B.

سپیدی sapēdī Weisse, von سپید sapēd, Adj. weiss (pers., paštō).  
جاسوسی jāsusī Spioniren, von جاسوس jāsus Spion (pers.).

بادای badāyī Grösse, von بادāe Adj. gross (paštō).

وَدانی vadānī Bevölkerung, von وَدان vadān Adj. bevölkert (paštō).

لوی lōyī Grösse, von لوی lōe, Adj. gross (paštō).

خوښی xvašī Vergnügen, von خوښ xvaš Adj. vergnügt (paštō).

Herr Raverty führt diese Abstractbildung (verg. S. 172 sqq.) gar nicht an, aber ganz mit Unrecht, denn obwohl diese Bildung meist fremde Elemente enthält, so kommt sie doch auch in ächten Paštō-Worten vor, wie die angeführten Beispiele zur Genüge beweisen.

## 2. Die Themata in ā (āī).

Es werden durch diese Endung Abstracta von Appellativen oder Adjectiven abgeleitet. Im Sindhī ist die Abstractbildung auf ā nicht mehr im Gebrauch, wohl aber die auf āī, die aber im wesentlichen mit der auf ī zusammenfällt. Auch im Paštō gibt es nur wenige Abstracta mit dem Affix ā oder āī (das ī in āī ist nur das gewöhnliche emphatische ī, wenn man es nicht vorzieht diese Endung als identisch mit der Sindhī-Bildung auf āī zu betrachten); es wird



entweder an den Stamm ohne weiteren Vocalwechsel desselben angehängt, oder der lange Vocal des Adjectivs wird vor demselben in seine ursprüngliche Kürze verwandelt, z. B.

غلا glā Diebstahl, von غل gal Dieb.

روڼا } rūnā, oder روڼایى rūnāi Glanz, von روڼ rūn Adj. glänzend.  
رڼا } ranā

Herr Raverty gibt nur die halbe Regel, wenn er sagt, dass das Abstractum gebildet werde, indem و für ۰ ausgeworfen und i angehängt werde. Wir können aber nicht umhin, auf die Weise aufmerksam zu machen, wie er das Paštō-Citat, mit dem er seine Regel belegt, übersetzt.

په رڼا ټی نچا کار نه پوره کېږي  
دآسمان بری وېرېښنا ده دا دنیا

„Durch sein Licht kann das Geschäft dieses Lebens nicht vollendet werden;

Denn diese Welt ist wie der Blitz und das Licht des Lufthimmels.“

Die richtige grammatische Uebersetzung dieser Zeilen ist dagegen folgende:

„In ihrem Licht kann das Geschäft von Niemand vollführt werden:  
Im Blitze des Himmels und im Lichte dieser Welt.“

Das Suffix ټی weist auf die zweite Zeile zurück, wo das Licht näher specificirt wird; دآ ist eine sorglose Schreibweise für د, das Praefix des Genitivs.

### 3. Die Themata in āh.

Das Affix āh (aus ursprünglichem ā verkürzt) wird entweder an das Adjectiv ohne weitere Veränderung angehängt, oder es kehrt vor demselben der ursprüngliche lange oder kurze Vocal wieder, der im Adjectiv (Masculinform: denn vor jedem Affix, also auch im Fem. des Adjectivs, kehrt der ursprüngliche Vocal wieder zurück) in ū (ō) verdampft worden ist. Alle so gebildeten Abstracta sind (schon ihrer Endung nach) Feminina; z. B.

پوهن پōhāh Verstand, Adj. پوه pōh verständig.

پېر پارāh das Verlieren (beim Spiel), Adj. پېر pār überwunden.

پيرزواڼ pirzavāh Wunsch, Adj. پيرزō pirzō wünschend.

سړ سārāh Kälte (Sindhī सिञ्चारो) Adj. سړ sōr kalt.

تیاره tiārāh Schwärze (pers. تاريک) Adj. تور tōr schwarz.

Wir können nicht umhin die Worte hieher zu setzen, mit denen Herr Raverty diese, doch so einfache Abstractbildung beschreibt. Er macht daraus drei Methoden: die erste besteht nach ihm (Seite 172) darin, dass der Endbuchstabe des Adjectivs abgeworfen und ein anderer vorgesetzt wird! Nach seinen Ideen muss die Bildung einer Sprache ein wahres Chaos sein, wo man nach Belieben wegschneidet und vorsetzt: denn er sagt weder, was man abwirft noch was man vorsetzt. Als Beispiel dafür führt er an: **لَوَزْ** lvažāh Hunger, von **وَزَي** važai, Adj. hung-  
rig; er thut aber wohl daran, nur ein einziges Beispiel dieser Regel anzuführen: denn es möchte ihm schwer gefallen sein, ein anderes beizubringen.

Das l in **لَوَزْ** ist absolut kein Abstract-Praefix (denn so etwas gibt es gar nicht in den ärischen Sprachen), sondern ein rein euphonischer Vorschlagsconsonant, und **لَوَزْ** durchaus identisch mit **وَزْ**, obschon das letztere nicht im Gebrauch ist, weil dem Paštō-Munde die Form **لَوَزْ** besser zusagt. Wir haben schon unter den Dentalen auf diese Eigenthümlichkeit des Paštō hingewiesen; so sagt man gleichfalls im Paštō **لَوَزْ** l'vāžāh alle, statt und neben **وَزْ**. Aber schon die Etymologie von **وَزَي** važai weist jeden Zweifel über die euphonische Natur von l in l'vāžāh ab; **وَزَي** ist identisch mit dem Sindhī **बुख्यो** bukhyō hungrig (**बुख** bukha Hunger), Hindī **भूखा** bhūkhā, Sanskrit-Wurzel **भुज्**, und Desiderativ **बुभुक्षित** hungerig. Das l kann daher bloss euphonischer Natur sein.

Aber noch viel genialer ist seine zweite Methode; sie besteht darin, dass man zwei Buchstaben des Adjectivs für drei andere auswirft! Was kann man nicht alles mit solchen Regeln zu Wege bringen! Welche zwei Buchstaben wirft man ab, und welche drei andere setzt man an ihre Stelle? Er findet es nicht für nöthig, darauf eine Antwort zu geben, sondern führt wieder ein einziges Beispiel an: **تَنْدَ** (تَنْدَ) tandāh Durst Adj. **تَرَي** tažai durstig. Diese zwei Worte, **تَنْدَ** und **تَرَي** haben mit einander gar nichts gemein, als den Anfangsconsonanten t. Er hat offenbar gar keinen andern Grund gehabt, tandāh von tažai ab-

zuleiten, als weil das eine im Paštō Hunger, und das andere hungrig bedeutet. Ein Blick auf die Etymologie dieser Worte jedoch muss solche Nebelgebilde in ihr Nichts zerrinnen lassen.

Das Paštō-Adjectiv تَزَائ tažai ist verwandt mit dem neupers. تَشَنَه

durstig, und beide Worte sind von der Sanskrit-Wurzel तृष् (तृषा,

तृष्ण Durst) abgeleitet; das Paštō-Abstractum تَنْدَه tandāh aber

hat mit تَزَائ tažai gar nichts zu schaffen, kann also auch kein ver-

meintliches Abstractum von تَزَائ sein, sogar wenn man zwei Buch-

staben abwirft und drei neue dafür hinsetzt; denn es ist einfach

von der Sanskrit-Wurzel तन्द् ermatten (तन्दा Ermattung) abge-

leitet. Ganz auf dieselbe Weise verhält es sich mit dem Sindhi

ताँस taunsa, welches ursprünglich ebenfalls Ermattung vor Hitze, und dann heftiger Durst bedeutet (das gleiche trifft auch im Hindī zu).

Dass diese Regeln des Herrn Raverty auf Sand gebaut sind, wird wohl nicht weiter nachzuweisen sein.

Die dritte Methode besteht nach Herrn Raverty darin, dass der mittlere Buchstabe des Adjectivs ausgeworfen und an seine Stelle ل gesetzt werde. Diese Regel wird auch wieder durch ein einziges Beispiel belegt, und zwar aus guten Gründen. Allein, wie schon oben in der Regel, die wir aufgestellt haben, bemerkt worden ist, kehrt das Paštō in der Abstractbildung wiederum auf die ursprüngliche Grundform des Nomens zurück, und man kann daher nicht stricte sagen, dass das Abstractum aus dem entsprechenden Adjectiv abgeleitet werde, weil in dem Adjectiv (d. h. in einer begrenzten Anzahl von Adjectiven, nicht in allen) der ursprüngliche Vocal (sei er lang oder kurz a) in ū resp. ō verdunpft worden ist. Man darf daher diese Abstracta nicht ad libitum ableiten, sondern man muss sich an den usus der Sprache halten; der Grammatiker hat die Worte einer Sprache nicht zu schaffen, sondern er soll, soweit es angeht, nur ihre Bildung erklären. Dass

in dem Abstractum تَيَارَه tiārāh Finsterniss, das Paštō ebenfalls

wieder auf die Grundform zurückgegriffen hat, leidet, angesichts des persischen Adjectivs تَارِيَك tārīk wohl keinen Zweifel, obschon das

Adjectiv jetzt تَوَر tōr lautet. Die Etymologie von تَارِيَك ist mir nicht bekannt, aber so viel scheint mir sicher zu sein, dass das i in tiārāh nur eine euphonische Einschaltung ist. Auf jeden Fall lässt sich aus einem einzigen Worte keine Regel machen.

Ich kann aber diesen Gegenstand nicht verlassen, ohne noch zuvor Herrn Raverty's Oberflächlichkeit zu rügen, mit der er das dabei angeführte Paṣṭō-Citat übersetzt hat.

کل جهان توره تیاره شه له هغه گرد و غباره  
آسمان و د بره بیده لکه شمشیران

„Die ganze Welt wurde erfüllt mit Finsterniss von diesem Staub und Dunst.

In den Himmeln rollte der Donner, und der Blitz funkelte wie von Schwertern.“

Die richtige grammatische Uebersetzung dieser Zeilen lautet:

„Die ganze Welt wurde schwarze Finsterniss von diesem Sand und Staub<sup>1)</sup>.

(Am) Himmel blitzte der Donner, wie Schwerter.“

#### 4. Die Themata in تیا und ستیا.

Die Paṣṭō-Abstractbildung in tiā<sup>2)</sup> entspricht dem Sindhī-Affix त (ताई), welches nach § 25, II. der Sindhī-Stammbildung zahlreiche Abstracta von Appellativen und Adjectiven bildet. Das Affix ستیا stiā ist identisch mit تیا, indem der Zischlaut nur ein euphonischer Vorschlagsconsonant ist, der sich auf ähnliche Weise auch sonst angewendet findet, z. B. ستا stā dein = ستاس stās = تاس eurer; auch غ q findet sich so als Vorschlagsconsonant, wie غما qmā = ما mein, wie wir später bei den Fürwörtern sehen werden. Die mit diesen Affixen gebildeten Abstracta sind alle Feminina; sie werden entweder unmittelbar an den Stamm angehängt, oder es tritt bei gewissen Adjectiven der ursprüngliche Stammvocal wieder hervor, der im Adjectiv masc. in ō verdumpft worden ist.

دروندتیا drūndtiā Schwere, Adj. دروند drūnd schwer.

بربندتیا barbandtiā Nacktheit, Adj. بربند barband nackt.

هوښارتیا hōṣyārtiā Klugheit, Adj. هوښار hōṣyār klug.

1) گرد und غبار bedeuten beide „Staub“, der Abwechslung wegen habe ich das erstere mit Sand übersetzt.

2) Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass das i in tiā (tiyā) eine euphonische Einschaltung ist, wie wir diess schon öfters bemerkt haben.

زَرْتِيَا zartīā Alter, Adj. زَوْد zōr alt.  
مَيْلَمَسْتِيَا mēlmastiā Gastfreundschaft, Subst. مَيْلَمَه mēlmah Gast.

5. Die Themata in وَی, وَالَى, -ون, تُون, تَوْب, وَ.

Alle diese Abstract-Affixe sind aus Einem ursprünglichen Sanskrit-Affix abgeleitet worden, und wir haben hieran ein Beispiel, wie die neueren Prākrit-Dialecte, darunter auch das Paṣtō, ein und dasselbe Affix zu einer grossen Mannigfaltigkeit von Abstract-Endungen zu verarbeiten verstanden haben. Alle diese verschiedenen Affixe, die auf den ersten Anblick nichts oder wenig mit einander gemein haben, sind alle aus dem Sanskrit-Abstract-Affix त्वा tva entstanden, wie wir nun im einzelnen sehen werden (vergleiche damit auch meine Sindhī-Stamm-bildung §. 25. V.).

a. Das Affix تِ t.

Dieses entspricht ganz der Sindhī-Bildung auf आतु ātu, welches, wie an der angeführten Stelle nachgewiesen ist (§. 25, IX) aus त्वा durch Assimilation gemäss den Prākrit-Regeln entstanden ist; त्वा = त्त, und dieses in der Anfügung an den Stamm आत = आर. Im Paṣtō ist der Cerebrallaut t erhalten worden, der lange Bindevocal jedoch wieder verkürzt worden. Wie im Sindhī, so ist auch im Paṣtō diese Bildung sehr selten, z. B. لَوِيَّ lōyāṭ Grösse, Adj. لَوِي lōe gross.

b. Das Affix تَوْب tob.

Dieses Affix ist durch folgenden Process der Assimilation aus त्वा (resp. त्वन; denn eine solche Grundform muss dem prāk. त्वा unterbreitet werden, siehe Lassen Instit. Linguae prāk. §. 89; und diese Form ist auch zur Erklärung der folgenden zwei Affixe tūn und tūn nothwendig) entstanden: tva wird in tav = tab auseinander gelegt, und der ursprünglich kurze Vocal in ō gedämpft = tōb; ganz ähnlich ist das Sindhī verfahren, das aus त्वा pō gebildet hat (tv = vv = vō = bō = pō durch Assimilation des Dentalen mit dem Labialen, was allerdings selten ist: denn der Halbvocal व wird gewöhnlich dem Dentalen assimiliert). Diese Abstractbildung in تَوْب ist im Paṣtō sehr häufig, und es kann dadurch von jedem Adjectiv oder Appellativ ein Abstractum abgeleitet werden, nach denselben Regeln wie unter Nr. 4. Z. B.

توب spīn-tōb Weisse, Adj. سپين spīn weiss.

ډيرتوب dērtōb Menge, Adj. ډير dēr viel.

رودتوب rūđdtōb Angewöhnung, Adj. رود rūđd angewöhnt.

زرتوب zartōb Alter, Adj. زړ zōr alt.

سنتتوب sunntōb Orthodoxie, Subst. ستى ein Sunnī.

سريتوب saraitōb Menschlichkeit, Subst. سړى Mensch.

Auch mit Abwerfung des Endvocals ai, wie

ليونتوب lēvantōb Narrheit, Adj. لېونى lēvanai nārrisch.

Das Affix توب wird in vielen Handschriften nicht mit dem Stamm in Ein Wort zusammengeschrieben, sondern als ein selbstständiges Wort behandelt; diese Schreibweise jedoch ist nicht zu billigen, da man nach dieser Schreibweise consequent jedes Affix besonders schreiben sollte, was die Afghānen selbst nicht thun; in europäischen Drucken sollte daher jedes Affix, also auch توب, mit dem Stamme verbunden werden.

#### c. Das Affix تون tūn.

Das Affix tūn ist aus त्वन gedehnt worden; im Sindhi und den andern verwandten Dialecten ist es nicht im Gebrauch.

بيالتون biyaltūn Trennung, Adj. بيل biyal getrennt.

#### d. Das Affix ون ūn.

Dieses Affix ist identisch mit dem vorangehenden, nur dass t in त्वन elidirt<sup>1)</sup> und वन in ūn verwandelt worden ist; ein finaler Vocal oder Diphthong wird vor dem Affix ūn immer elidirt, z. B.

ږوندون žvandūn Leben, Adj. ږوندی žvandai lebend.

نښتون nṣatūn Gefangenschaft, Adj. نښتای nṣatai gefangen.

#### e. Das Affix والى vālai.

Das Affix والى (im Dērajāt والē vālāh fem.) muss gleichfalls von वन = त्वन, mit Verlängerung des mittleren Vocals und Ueber-

1) Man könnte ebenso gut sagen, dass t mit व assimiliert worden sei, da, nach der Prākṛit-Regel, ein verbundener Consonant wohl assimiliert, aber nicht elidirt wird, was nur bei allein stehenden Consonanten der Fall ist.

gang von n in l, abgeleitet werden. Es darf mit dem bekannten SindhI- (वारो) und HindI- (बाला) Affix, mit dem es auf den ersten Blick identisch erscheint, nicht verwechselt werden; denn jenes SindhI-HindI-Affix hat eine ganz andere (possessive) Bedeutung, und findet sich ebenfalls noch im Paštō vor (وال vāl), wie wir etwas später unter den Adjectiven sehen werden. Es werden durch dieses Affix zahlreiche Abstracta von Adjectiven und Appellativen abgeleitet; es wird auf dieselbe Weise an den Stamm angehängt, wie die übrigen voranstehenden Affixe, z. B.

سپينوالی spīnvālai Weisse, Adj. سپين spīn weiss.

سوروالی sūrvālai Röthe, Adj. سور sūr roth.

خوښوالی xōžvālai Süßigkeit, Adj. خوښ xōž süß.

ځلکوالی ḥalakvālai Jugend, Subst. ځلک Jüngling, Knabe.

زږدوالی } zarvālai Alter, Adj. زږد zōr alt.

زړدوالی } zōrvālai

والی vālai wird, wie توب, meistens getrennt geschrieben, was aber vermieden werden sollte.

#### f. Das Affix ولي valī.

Das Affix ولي ist allem Anschein nach aus والی vālai verkürzt, und zugleich in eine weibliche Endung verwandelt worden; es ist jedoch sehr selten im Gebrauch. Z. B.

قامولي qāmvalī Sippschaft, von قام oder کام Sippe, Stamm.

ورږولي vrōrvalī Bruderschaft, von ورږ vrōr Bruder.

#### 6. Die Themata in گړه garāh.

Das Affix garāh entspricht dem SindhI-Affix कार, das schon im SindhI Abstracta bildet; vergleiche SindhI-Stamm-bildung § 25, VI. Im Paštō ist k in g und r in r verwandelt, und der mittlere Vocal verkürzt worden; ähnlich schon im Neupersischen گار gar. Diese Bildung findet sich jedoch äusserst selten.

ښه گړه ښهgarāh Güte, Adj. ښه ښه gut,

wo vor Anfügung des Affixes der Vocalanstoss ą in ẽ gesenkt worden ist, um dem nachtretenden Affixe mehr Halt zu geben.

## 7. Die Themata in گلوئی galvī.

Der Ursprung dieses Affixes ist etwas dunkel; es scheint mit garāh identisch zu sein, mit Uebergang von r in l, nur müsste in diesem Fall, eine euphonische Einschaltung sein, was allerdings erst noch zu begründen wäre. Die Feminin-Endung ī liesse sich leicht aus dem Sindhī erklären, das neben کار auch schon die Form کارī kennt. Diese Bildung ist, wie auch die vorangehende, nur sehr wenig im Gebrauch, z. B.

وَرَر گلوئی vrōrgalvī Bruderschaft, von ورر vrōr Bruder.

## §. 7.

## II. Bildung der Appellative und Adjective.

Unter den folgenden Gesichtspuncten können wir nur solche Appellative und Adjective des Paṣtō betrachten, deren Ableitung durch ein Affix sich deutlich nachweisen lässt. Weitaus die grössere Anzahl der Nomina entzieht sich unserer folgenden Untersuchung, insbesondere diejenigen, welche auf einen Consonanten auslauten, da wir nicht im Stande sind, sie unter feste Classen zu bringen, weil ihre Etymologie und Bildung sich nicht weiter verfolgen lässt; wir müssen sie daher als ursprüngliche, nicht weiter zerlegbare (wenigstens für jetzt) Elemente des Paṣtō bei Seite legen.

Die speciell persischen Bildungen, die in das Paṣtō hinübergezogen worden sind, können wir dabei füglich übergehen, da es uns nur um die einheimischen Paṣtō-Formen zu thun ist.

## 1. Das Affix ai.

Durch das Affix ai werden im Paṣtō zahlreiche Adjective abgeleitet; seinem Ursprunge nach entspricht es:

a) dem Sindhī-Affix ō (= Sansk. **आ**; siehe Sindhī-Stamm-bildung § 26, XV), welches, wie schon öfters bemerkt, im Paṣtō in ai verwandelt wird. Es wird unmittelbar an den Stamm angehängt. Z. B.

پارُونائی parūnai, Adj. gestrig, von پَرُون Adv. gestern.

نَمَرائی numarai, Adj. vorangehend, von نَمَر numar Adv. vorher.

هَدائی hōḍai, Adj. eigensinnig, von هَد hōḍ Eigensinn (Sindhī **होड़** hōḍa).

مَخائی maxai, Adj. gleich, von مَخ max Gesicht.

کُوبائی kūbai, Adj. buckelig, von کُوب kvab Bucket.

b) dem Sindhī-Affix ī (Sansk. **ईय, इय**; siehe § 26, X. 2) und bildet Adjectiva der Abstammung, z. B.



- کابلې kābulai, Adj. von Kābul; ein Kābulī; von کابل Kābul.  
 پېښاورې pēšāvarai, Adj. von Peshawer, von پېښاور Pēšāvar.  
 سواتې suvātai, Adj. von Suvāt; von سوات Suvat.

## 2. Das Affix anai.

Dieses Affix entspricht dem Sindhī-Affix आणो āṇō (§ 26, XXXIII), durch welches Adjective der Zugehörigkeit oder Abstammung abgeleitet werden. Endigt der Stamm auf a oder ā, so wird der Anfangsvocal des Affixes anai elidirt, als überflüssig.

- نننې nananai, Adj. heutig, von نن Adv. heute.  
 بېگانې bēgānai, Adj. gestern abendlich; von بېگا bēga Abend.  
 ساژانې sažanai, Adj. gegenwärtig, von ساژ saž Adv. im laufenden Jahr. ,

Neben anai finden sich auch vereinzelt die Formen ūnai und īnai, z. B.

- رېښتونې rištūnai, Adj. wahrhaftig, von رېښتيا rištiā Wahrhaftigkeit  
 رېښتينې rištīnai (Urform رېښت vgl. pers. راست, Sansk. रश्ति).

## 3. Das Affix tai.

Dieses Affix, welches jedoch sich nur noch vereinzelt vorfindet, entspricht dem Sindhī-Affix अनु (= Sansk. मन्; vergl. Sindhī-Stammbildung § 26, XX), und bildet Appellativa, welche eine dauernde Beschäftigung oder Handlung ausdrücken. Z. B.

- روزتې rōžātai, einer, der viel fastet, von روز rōžāh, das Fasten.

## 4. Die Affixe zan (زن) und žan (ژن).

Beide Suffixe sind persischen Ursprungs, werden aber auch häufig in Paštū-Bildungen gebraucht. زن ist nur eine verschiedene Aussprache von زن; das letztere wird auch wieder von einzelnen Stämmen (wie den غلزي galzī) als ج gesprochen.

Die Feminin-Endung āh wird vor Anfügung dieses Affixes rein abgeworfen. Z. B.

- غمزن yamžan, Adj. betrübt; pers. غمزن.  
 تپکن tapkan, Adj. fieberisch (pers. تپنده).

تُورزان türzan, Adj. tapfer, von تَورَ türāh Schwert.  
مَکَرَجَن makrjan, Adj. betrügerisch, von مَکَر makr Betrug.

### 5. Das Affix man (verkürzt an).

Dieses Affix ist eine Verkürzung des persischen Adjectiv-Affixes مَند mand (Sansk. मन्, Prākrit मन्), aus welchem wieder 'an', durch Elision von m, entstanden ist; es bildet besitzanzeigende-Adjectiva. Die Feminin-Endung āh wird vor Anhängung des Affixes 'an' abgeworfen; ebenso die Feminin-Endung aī; z. B.

دَوْلَتْمَن daulatman, Adj. reich; von دَوْلَت Reichthum.  
نِیَازْمَن niyāzman, Adj. arm; von نِیَاز niyāz Armuth.  
پامَن paman, Adj. krätzig; von پام pam Krätze.  
خِیرَمَن xīrman, Adj. schmutzig; von خِیر xīrāh Schmutz.  
سپَاغَمَن spagan, Adj. lausig; von سَپَاگ spagāh Laus.  
وَرَمَن varan, Adj. wollen; von وَرَم varāi Wolle.

### 6. Die Affixe var (وَر) und vāl (وَال).

Beide Affixe haben denselben Ursprung und entsprechen dem Sindhī-Affix वारो, Hindī वाल und वाला (Sansk. बल; siehe Sindhī-Stammbildung § 26, XXV). Im Paštō sind beide Affixe auseinander gehalten worden, und werden auch mit etwas verschiedener Bedeutung angewendet. Das Paštō-Affix var wird ganz wie das persische Affix وَر und das Sindhī वारो gebraucht, um einen Besitz anzuzeigen, während umgekehrt das Affix وَال vāl im Paštō nur noch zur Bildung von Appellativen der Abstammung verwendet wird; dasselbe ist auch schon theilweise im Hindī der Fall. Z. B.

زَرَځْوَ varəhvār Adj. kühn (ein Herz habend); von زَرَځْ Herz.  
کینه‌وار kīnəhvār Adj. böseartig (Hass habend); von کینه kīnəh Hass.  
زَبَه‌وار zabəhvār Adj. vorlaut (eine Zunge habend); von زَبَه zabəh Zunge.  
پاکلی‌وال paklīvāl, ein Mann von پاکلی Paklī.  
بُنیر‌وال bunərvāl, ein Mann von بُنیر Bunēr.

Die letztere Bildung auf vāl ist jedoch nur auf gewisse Worte beschränkt und keineswegs eine allgemeine.

### 7. Das Affix yālai (يَالِي).

Dieses Affix entspricht dem Sindhī-Affix **आरो** oder **आलु**, welches ebenfalls besitzanzeigende Adjective bildet (siehe Sindhī-Stammbildung § 26, XVI). Im Paṣtō ist vor dem langen a ein euphonisches i (y) eingeschoben worden, ähnlich wie bei dem Affix **تيا**. Die Feminin-Endung āh (āī) wird vor Anfügung dieses Affixes abgeworfen, wie bei an (Nr. 5). Z. B.

جنگيالي jangyālai kämpfend, tapfer, von جنگ jang Krieg.

ننگيالي nangyālai ehrenhaft; von ننگ nang, Ehre.

توريالي tūryālai tapfer, von تور tūrāh Schwert.

### 8. Das Affix ēlai, ēlai, ilai.

Diese Affixe, welche alle identisch sind, entsprechen dem Sindhī-Affix **इरो** oder **इरु**; oder **एरो** und **एलो** (siehe § 26, XVIII); sie bilden Appellativa der Abstammung, jedoch nur vereinzelt, nicht allgemein. Z. B.

رُهيله	}	rōhēlah ein Bergbewohner, von رُ, Gebirgsland.
رُهيلِي		rōhēlai
رُهيلِي		rōhilai

### 9. Das Affix in (ināh).

Dieses Affix entspricht dem Sindhī-Affix **ईयो** (Sansk. **ईन**; siehe § 26, XXXVII), welches Adjective bildet, die von etwas abstammend, aus etwas gemacht, bedeuten; die Feminin-Endung āh und ai wird davor abgeworfen: ebenso die masc. Endung ai. Z. B.

خوريڼ xvarīn, Adj. aus Lehm; von خورِي xvarai Lehm.

رېښمېن rēṣamīn, Adj. seiden; von رېښم rēṣam Seide.

Neben der Endung in findet sich auch vereinzelt die Endung ināh, z. B.

وړينه varīnāh wollen, von وړِي varai Wolle.

### §. 8.

#### III. Bildung der Diminutiva.

Das Paṣtō legt in der Bildung der Diminutiva eine wundervolle Fertigkeit an den Tag, und lässt in diesem Punkte selbst

das formenreiche Sindhī, sowie alle neueren Sprachen Indiens, die sich sonst sehr in den Diminutivis gefallen, weit hinter sich.

Wie im Sindhī, so dient auch im Paštō das Femininum als ein allgemeines Diminutiv, z. B. داندځ dandāh, ein etwas kleiner Teich, داند dand ein grosser Teich.

Die Diminutiv-Affixe, welche das Paštō anwendet, sind die folgenden:

1) k, welches identisch ist mit dem Sansk.-Diminutiv-Affix क. Im Sindhī wird dieses Affix nicht gebraucht, wohl aber theilweise im Hindūstānī.

Endigt das Wort auf einen Consonanten, so wird a als Bindevocal gebraucht; endigt es aber auf āh (fem.), so wird h einfach abgeworfen und das Wort wird durch das Diminutiv-Affix k in ein Masculinum verwandelt. Z. B.

مردک mardak ein kleiner Mann, von مرد mard Mann.

چرگک čirgak der Wiedehopf (kleines Huhn), von چرگ ein Hahn.

توپک tōpak Muskete (kleine Kanone), von توپ Kanone.

ماڅک mažak Maus (kleine Ratte), von ماڅ mažāh Ratte.

2) kai für das Masc. und kaī für das Femininum. Dieses Affix ist ganz identisch mit dem voranstehenden. Bei einsylbigen Wörtern mit gedehntem Vocale (ū oder ō) tritt vor Anfügung dieses Diminutiv-Affixes wieder der ursprünglich kurze Vocal hervor, da der Druck des Affixes kai eine Dehnung des Stammvocals nicht duldet. Endigt ein Wort auf āh oder aī, so wird h und i vor dem Affixe abgeworfen (finales ā wird zu a verkürzt, jedoch nicht durchgehend). Statt der Femininal-Form kaī findet sich auch hie und da käh. Z. B.

چاپرکي čaparkai ein kleines Strohdach, von چاپر čapar Strohdach.

شپنکي špankai ein kleiner Hirte, von شپون špūn Hirte.

شپنکي špankaī eine kleine Hirtin.

جینکي jīnakaī ein kleines Mädchen, von جینا jīnaī Mädchen.

توتکي tōtakai Schwalbe (kleiner Papagai), von توتا m. Papagai.

بانځک banṛakāh eine kleine Feder, von بانځ banṛāh Schwungfeder.

3) gai (fem. gaī), identisch mit kai, nur mit Uebergang der Tennis in die entsprechende Media, z. B.

بازارکي bāzārgai ein kleiner Bāzār, von بازار Markt.

بوداگي būdāgai ein altes Männchen  
بوداگي būdāgai ein altes Weibchen } von بودا alt.

زرگي zārgai Herzchen, von زړه zṛah Herz.

4) Statt des Bindevocals ä tritt auch gedehnt ū vor kai = ūkai, z. B.

ډنډوکي danḍūkai ein kleiner Teich, von ډنډ Teich.

چړوکي čurūkai ein kleines Messer, von چړی čurāi Messer.

هډوکي haḍūkai ein kleines Bein, von هډ haḍ Bein.

5) Das k des Diminutiv-Affixes kai wird elidirt und einfach ai an den Stamm angehängt, wenn dessen Endconsonant ein Guttural ist:

جُونکي jūngai ein kleines Kameel, von جُونک jūng Kameel.

څټکي ɬatakai ein kleiner Hammer, von څټک ɬatak Hammer.

څرخي ɬarɣai Haspel, von څرخ ɬarɣ Rad.

تَوَنکي tavangai ein kleiner Kleiderkorb, von تَوَنک tavang Kleiderkorb.

Neben ka, kai, gai etc. verwerthet das Paštō auch das zweite Diminutiv-Affix des Sanskrit, ॠ, indem es aus demselben eine Anzahl neuer Diminutiv-Affixe schafft.

6) Das Affix ॠ (fem. ॠ) entspricht ganz dem Sindhi-Diminutiv-Affix ॠ rō; sein Bindevocal ist, wie bei den voranstehenden Affixen a, hie und da auch u; z. B.

کوږکي kūzārai ein kleiner Krug, von کوږ kūzāh Krug.

کنډورکي kanḍurāi feines Harz, von کنډ kanḍ Harz.

7) Das Affix ॠ (fem. ॠ) wird auch mit dem Bindevocal ū (ö) gebraucht, wie kai (Nr. 4), vor welchem dann eine vocalische Endung abgeworfen werden muss. Z. B.

چړگورکي čirgūrai ein Hähnchen, von چړگ čirg Hahn.

ډانگورکي dāngōrai ein Spazierstock, von ډانگ dāng ein Stock.

8) Ganz eigenthümlich sind die Affixe karai oder garai; sie sind allem Anschein nach eine Verbindung beider Diminutiv-Affixe

k und r, nur dass r in diesen beiden Formen nicht in das cerebrale r, wie sonst, verwandelt worden ist. Diese Bildung ist jedoch im Paštō selten. Z. B.

وَزْگَرَى vuzgarai ein junger Geisbock, von وَزْ vuz ein Geisbock.

تَوْتَاكَرَى tōtakarai eine Schwalbe (kleiner Papagei) von تَوْتَا Papagei.

Es findet sich daneben auch noch eine Diminutivform ūngarai, welche mit garai identisch ist, nur dass r in r wieder übergegangen und der Bindevocal ū (hier nasalisirt ün) vorgetreten ist; z. B.

بَاچُونْگَرَى bačūngarai ein kleines Kind, von بَاچَى bačai Kind.

9) Eigenthümlich ferner ist das Diminutiv-Affix ūtai oder ōtai. Es ist klar, nach dem was wir im Voranstehenden schon bemerkt haben, dass ū und ō blosse Bindevocale sind, das eigentliche Diminutiv-Affix demnach tai ist. Dieses tai (t) ist, wie ich keinen Zweifel hege, identisch mit r, ein Uebergang, der sich auch in den übrigen neueren Prākrit-Sprachen Indiens oft genug findet, nämlich r = d (aus dem es, wie schon seine Hindī-Form र sattsam zeigt, in den indischen Idiomen meistens abgeleitet ist) = t, mit Uebergang der Tenuis in die Media. Diess ist ein neuer Beleg, mit welcher Fertigkeit im Paštō ursprünglich einfache Formen in eine grosse Mannigfaltigkeit von Bildungen zerlegt worden sind, so dass auf den ersten Blick ihre Identität gar nicht mehr erkannt werden kann. Z. B.

سَمَرَوَتَى sarōtai ein elender Mensch (Menschlein) von سَمَرَى Mensch.

کَاچُونْگَرَى kačūtai ein kleines Kind, von کَچَ Adj. klein.

10) Eine Combination von ūtai und g=k ist das Affix gūtai, gūtai, ähnlich wie karai, garai, gebildet; z. B.

مَلَّاکُونْگَرَى mullāgūtai ein elender Mulla (kleiner Mulla) von مَلَّا ein Mulla.

زَرْگَوَتَى zargōtai Herzchen, von زَرْ zraḡ Herz.

کَارْگَوَتَى kārgōtai Bagatelle, von کَارْ kār Geschäft.

Herr Raverty hat die Diminutiv-Affixe § 97 seiner Grammatik abgehandelt, ohne näher auf die Sache selbst einzugehen; einige der Diminutiv-Affixe hat er gar nicht erwähnt. Wir können aber von diesem Gegenstand nicht scheiden, ohne auch noch Herrn Raverty's Uebersetzungskunst bewundert zu haben; §. 98 gibt er folgendes Citat:

دا می نه میل دی نه پوندون دی تر خان حال د میړه ښه ږینم  
له شوقه ډچ شوم له غمه وسوم میړوکی ورږه درخو به و ږینم

Er übersetzt in der zweiten Auflage:

Für mich ist das nicht Tod, noch ist es Leben — als Existenz, den Zustand der Todten sehe ich als besser an — durch Liebe bin ich trocken geworden — aus Kummer bin ich verzehrt. O lieber Bruder Mīrū! ich muss Durkhānāi sehen.“

In der ersten Auflage S. 39, wo auch der Text ganz fehlerhaft gegeben ist, hat er das gleiche Citat folgendermassen übersetzt:

„Für mich ist dies weder Tod noch Leben — vom Zustand meiner eigenen Existenz betrachte ich die Todten — aus Liebe bin ich trocken geworden, aus Kummer verzehrt. O lieber Bruder Mīrū, ich muss Durkhānāi sehen.“

Herr Raverty muss auf jeden Fall einen guten Glauben an die Unwissenheit seiner Leser haben, wenn er meint, dass er seinen eigenen Unsinn dem afghänischen Schriftsteller aufbinden dürfe. Beide Uebersetzungen sind natürlich falsch, die zweite insbesondere ganz absurd.

Die richtige Uebersetzung dieser einfachen harmlosen Zeilen ist:

„Diess ist für mich weder Sterben noch Leben; besser als Leben sehe ich den Zustand der Todten an (d. h. so wollte ich lieber todt sein als leben): aus Liebe bin ich ausgetrocknet, aus Kummer verzehrt; o lieber Bruder Mīrū, ich werde Durγō sehen!“

#### §. 9.

#### IV. Bildung des Geschlechtes.

Das Paṣṭō hat, wie die Mehrzahl der neueren Prakritsprachen Indiens, das Neutrum verloren, und unterscheidet nur noch das Masculinum und Femininum. Im Allgemeinen lässt sich das Geschlecht im Paṣṭō leicht an den verschiedenen Endungen der Nomina erkennen (siehe § 4 oben); nur die Endung  $\text{𑀧𑀺}$  veranlasst bei der ungenauen Schreibweise viele Schwierigkeiten, obschon die Aussprache selbst deutlich zwischen dem Masculinum (āh) und Femininum (āḥ) unterscheidet. Das Geschlecht wird entweder durch ganz verschiedene Nomina bezeichnet, wie diess in den meisten Sprachen bei Verwandtschaftswörtern der Fall ist, z. B. پلار plār Vater, مور mōr Mutter, ورور vrōr Bruder, خور γōr Schwester; مږړه mōrāh Ehemann, مږړینه māndīnāḥ Ehefrau, زوی zōe Sohn, لور lūr Tochter <sup>1)</sup> etc., oder das Femininum wird durch beson-

1) Ähnliches findet auch bei den hauptsächlichsten Hausthieren statt, z. B.

سانو sandāḥ ein männlicher Buffalo (Sindhī सानु, Hindī सांड, Sansk.

dere Endungen aus dem Masculinum abgeleitet. Die Gesetze der Ableitung des Femininums von dem Masculinum sind folgende:

1) Von den Masculinis, welche auf einen Consonanten auslauten, wird das Femininum durch Anfügung der Endung **-āh** abgeleitet (vergl. § 4, II.). Z. B.

اوبس ūṣ (ūṣ') Kameel, fem. اوبسه ūṣāh ein weibl. Kameel.

خر ḡar m. Esel, fem. خره ḡarāh Eselin.

گد gaḡ Schafbock, fem. گده gaḡāh Schaf.

غل ḡal Dieb, fem. غله ḡālāh <sup>1)</sup> Diebin.

Dasselbe gilt auch von den Adjectivis, welche auf einen Consonanten auslauten. Z. B.

گڼ gaṭ links, fem. گڼه gaṭāh.

ډېر dēr viel, fem. ډېره dērāh.

څوړب ṭōrb fett, fem. څوړبه ṭarbāh <sup>2)</sup>.

نوند nūnd feucht, fem. نونده nūndāh.

2) Von den Masculinis, welche auf ai auslauten, wird das Femininum dadurch abgeleitet, dass der Diphthong ai in aī auseinander gelegt wird, d. h. ai wird in ī verwandelt (gerade wie im Sindhī ō = Paṣṭō ai, in ī) mit dem Bindevocal a; z. B.

څوړای ṭōrai Ochs, fem. څوړایه ṭōrāi Kuh.

سپای spai Hund, fem. سپایه spai Hündin.

دُرَانی durānai ein Durāni, fem. دُرَانه durānai eine Durāni-Frau.

وړمبای vṛumbai der erste, fem. وړمبایه vṛumbai.

Eine Ausnahme von dieser Regel machen eine gewisse Anzahl von Adjectiven (welche aus dem Wörterbuch zu ersehen sind), die ihr Femininum nicht auf aī, sondern auf ē (i) bilden. Ferner

ځاږه), mēṣāh ein weibl. Buffalo (Sindhī मेंहि, Hindī मैहिषी,

Sansk. महिषी).

1) ḡālāh ist contrahirt aus ḡālāh.

2) Eine gewisse Anzahl von Adjectiven, welche ursprünglich kurzes a im Masc. in ū, ō gedämpft haben, lassen dasselbe vor der Anhängung des Feminin-Affixes āh wieder zu Tage treten; davon mehr unter den Adjectiven.



alle Participia (Praesentis und Perfecti) auf ai, welche ihr Femininum ebenfalls auf ɛ (i) auslauten lassen; z. B.

تَوَي taʔai, Adj. durstig, fem. تَي (auch تېرې geschrieben) taʔe (i).

خُشَي xuʂai, Adj. hilflos, fem. خُش xuʂe (i).

نُومَانْدَي nūmāndai, Adj. geheissen, benannt, fem. نُومَانْد nūmānde (i).

وَرُونَي vrūnai, Part. praes. tragend, fem. وِرُون od. وِرُونِي vrūne (i).

وَرَي varai, Part. perf. getragen, fem. وِر oder وِرِي vare (i).

نُولِيدُونَكَي nūlēdūnkai, Part. prs. sich grämend, fem. نُولِيدُونَك nūlēdūn-  
ke (i).

نُولِيدَالَي nūlēdalai, Part. perf. sich gegrämt habend, f. نُولِيدَال nūlēda-  
le (i).

3) Von Substantivis masc. auf ā wird das Femininum durch Verwandlung der Endsylbe ā in i abgeleitet, z. B.

تَوَتَا tōtā ein Papagei, fem. تَوْتِي tōtī.

Neben der Feminin-Endung i findet sich auch ai (was, wie schon bemerkt, mit i identisch ist), z. B.

كَآكَ kākā ein väterlicher Oheim; fem. كَاكِي kākai die Frau eines väterl. Oheims.

گُډَا gödā eine männl. Puppe, fem. گُډَاي gödai eine weibl. Puppe.

Adjectiva dagegen, welche auf ā auslauten, bleiben im Femininum unverändert; z. B.

دَانَا dānā Adj. weise, fem. دَانَا dānā.

4) Von den Nominibus masculinis auf āh wird das Femininum dadurch abgeleitet, dass die Endung āh in āh verwandelt wird, was zwar in der Schreibweise nicht zu Tage tritt, in der Aussprache jedoch deutlich gehört wird. Z. B.

کُډَاH kūtāh Hund, fem. کُډَاH kūtāh Hündin.

کَاړَاH kāryāh Krähe, fem. کَاړَاH kāryāh.

اُډَاH ūdāh, Adj. schläfrig, fem. اُډَاH ūdāh.

نِيلَاH nīlāh, Adj. blau, fem. نِيلَاH nīlāh.

Vereinzelt findet sich auch die Endung nāh, z. B.

مِيلْمَاH mēlmāh Gast, fem. مِيلْمَانَاH mēlmanāh.

5) Von Nominibus masculinis auf e wird das Femininum durch Anhängung der weiblichen Endung äh gebildet; z. B.

لَوِ lōe, Adj. gross, fem. لَوِيهَ lōeäh (lōyäh).

بَدَخَوِ badxōe, Adj. böseartig, fem. بَدَخَوِيهَ badxōeäh.

بَدَايِ badāe, Adj. gross, fem. بَدَايِيهَ badāeäh.

سَوِ sōe m. Haas, fem. سَوِيهَ sōeäh weibl. Haas.

6) Von den Nominibus masc. auf I wird das Femininum durch die Endung aI abgeleitet. Z. B.

كُمَاكِي kumakI Helfer, fem. كُمَاكَايِ kumakāI Helferin.

دَوْبِي dōbI Waschmann, fem. دَوْبَايِ dōbāI Waschfrau.

Daneben findet sich jedoch auch vereinzelt die Feminin-Endung ăh (entsprechend der Sindhī-Feminin-Bildung auf ڀڻي oder ڀڻي, siehe Sindhī-Stammbildung § 30, I). Z. B.

هَاتِي hātI Elephant, fem. هَاتِيهَ hātīăh.

دَوْبِي dōbI Waschmann, fem. دَوْبِيهَ dōbīăh Waschfrau.

نَائِي nāI Barbier, fem. نَائِيهَ nāyāăh Barbier's Frau.

Adjectiva dagegen, welche auf I auslauten (meist persischen Ursprungs) bleiben im Femininum unverändert; z. B.

سَاخْمِي saxmI verwundet, fem. سَاخْمِي.

خُمَارِي xumārI betrunken, fem. خُمَارِي.

7) Von Nominibus masculinis auf ō wird das Femininum dadurch abgeleitet, dass nach Abwerfung der masc. Endung ō die fem. Endung äh angehängt wird; z. B.

بَانَرُ bānrō Augenwimper, fem. بَانَرِيهَ bānrāh.

ō kann auch wieder in den Halbvocal (v) verwandelt und daran die Feminin-Endung äh angehängt werden; z. B.

پِرَزَوِ pirzō, Adj. gehend, fem. پِرَزَاوِيهَ pirzavāh.

8) Die Nomina masculina auf ū bilden ihr Femininum durch Anfügung der Endung äh, vor welcher ū wieder zum Halbvocal (v) wird; z. B.

تَاتُŪ taṭū ein kleines starkes Pferd, fem. تَاتَاوِيهَ taṭavāh.

Einzelne Nomina auf ū bleiben im Femininum unverändert, d. h. sie sind generis communis; z. B.

میلو mīlū, masc. Bär; fem. میلو.

Es findet sich auch hie und da die Feminin-Endung ānāi (Sindhī **आणी**, siehe Sindhī-Stamm-bildung § 30, IV); z. B.

عندوانی hindvānāi eine Hindu-Frau, von هندو hindū ein Hindu, Sindhī ebenfalls **हिंदुआणी**, aus dem die Paṣṭō-Form genommen ist.

9) Von Nominibus masculinis auf au wird das Femininum durch Anhängung der Endung āh abgeleitet; z. B.

یو yau, Adj. einer, fem. یوا yauāh (una).

Herr Raverty hat in seiner Grammatik S. 13 die Bildung des Geschlechtes kaum berührt, und auch das wenige, was er darüber beibringt, ist nach seiner gewöhnlichen Weise confus durch einander geworfen, wie es auch gar nicht anders sein kann, wenn man in der Beschreibung eines Sprachsystems nur empirisch verfährt, ohne zuvor die allgemeinen und höheren Gesetze zu erforschen, auf denen das ganze Gebäude ruht.

#### §. 10.

#### V. Die Declinations-Verhältnisse des Paṣṭō.

Das Paṣṭō hat so wenig eine Declination im eigentlichen Sinne des Wortes, als die neueren Sprachen Indiens; die alten Casus-Ueberreste, die sich zerstreut noch in den neuindischen Sprachen vorfinden, sind im Paṣṭō schon allesamt spurlos verschwunden, und der ganze Declinationsprocess wird durch Hülfe von Praepositionen und Postpositionen bewerkstelligt. Auch in diesem, in das innere Leben einer Sprache tief eingreifenden Punkte zeigt das Paṣṭō eine vielfache Uebereinstimmung mit den neu-indischen Idiomen, in deren Lichte allein dieser ganze Process sich richtig erkennen und begreifen lässt, obschon es auf der andern Seite auch nicht an Berührungspuncten mit den iranischen Sprachen fehlt. Die arabische Terminologie, welche Herr Raverty (§ 27) zur Bezeichnung der Casus von seinen Munshis sich hat aufdrängen lassen, ist auch hier wieder eher ein Hinderniss als ein Förderungsmittel zur rechten Würdigung des Declinationsprocesses geworden.

Es handelt sich bei der ganzen Declination des Paṣṭō eigentlich nur um zwei Momente, in welchen sie sich vollständig abwickelt, nämlich um die Bildung der Mehrzahl, und des sogenannten Casus obliquus, oder besser des Formativs, wie wir ihn nennen wollen, des Singular und Plural, aus welchen durch Vorsetzung oder Nachsetzung von gewissen Partikeln oder

Adverbien die einzelnen Casus gebildet werden. Man sieht es aber auch hier dem Paštō überall an, dass es eine wilde Gebirgssprache ist, die sich nicht gerne Gesetzen unterwerfen will, so wenig als diejenigen, welche sie sprechen.

### I. Die Bildung der Mehrzahl.

Die Grundform eines Wortes repräsentirt im Paštō immer zugleich den Nominativ Singular<sup>1)</sup>, aus welchem die Mehrzahl nach den im Folgenden näher zu beschreibenden Gesetzen abgeleitet wird. Wir müssen nach den in § 4 geschilderten Endungen die Nomina masculina und feminina auseinander halten, da jedes Geschlecht seine Mehrzahl auf besondere Weise bildet.

#### I. Bildung des Plural der Nomina masculina.

##### 1. Themata, welche auf einen Consonanten auslauten.

Die Nomina masculina, welche auf einen Consonanten auslauten, bilden ihre Mehrzahl:

##### a) durch Anhängung der Endung ān.

Diese Plural-Endung theilt das Paštō mit dem Neupersischen, welche Bopp (Vergl. Grammatik I, § 240.) mit Recht für die alte Plural-Accusativ-Endung des Sanskrit आन् erklärt. In den neu-indischen Sprachen dagegen sind die Nomina masc., welche auf einen Consonanten auslauten (mit Ausnahme des Sindhi, welches die alte prākritische vocalische Endung ā (= ō) bewahrt hat) im Nominativ Plural unverändert geblieben (vgl. mein Essay: On the declensional features of the North Indian Vernaculars, Journal of the Royal Asiatic Society, Vol. XIX, part IV (1862) Section II; I.). Z. B.

ملک malik ein Häuptling, Nom. Plur. ملکان malikān.

چرگ čirg ein Hahn, Nom. Plur. چرگان čirgān.

شاه šāh ein König, Nom. Plur. شاهان šāhān.

چاه čah Brunnen, Nom. Plur. چاهان čahān.

1) Es wird wohl kaum nöthig sein, hier anzumerken, dass das Paštō, so wenig als die verwandten Dialecte, einen Artikel besitzt, der bei dem Declinationsprocess in Betracht kommen könnte.

2) Hier ist h Endconsonant (daher nicht mit der Endung āh zu verwechseln), weil es aus چاه verkürzt ist.

b. Durch Anhängung der Endung ūna oder ūnah.

Diese Plural-Endung scheint mit der vorangehenden identisch zu sein, nur dass ä in ū gedämpft worden ist (wozu das Paštō überhaupt grosse Neigung zeigt) und ein auslautendes kurzes a oder ah der Euphonie wegen nachklingt, indem das schwerere dumpfe ū immer den Accent an sich zieht; wir können daher ūna oder ūnah als die Paštō-Transmutation der neu-persischen Endung ān (welche den Accent nicht an sich zieht) betrachten. Der Gebrauch dieser beiden Plural-Endungen, ān und ūna, ist aber keineswegs willkürlich, sondern fest abgegränzt; eine sichere Regel jedoch für den Gebrauch der einen oder andern Endung habe ich bis jetzt nicht entdecken können, der usus allein ist dafür massgebend. Z. B.

آس ās Pferd, Plur. آسُون āsūna oder āsūnah.

کور kōr Haus, Plur. کورُون kōrūna.

کار kār Geschäft, Plur. کارُونِه kārūnah.

پلار plār Vater, Plur. پلارُونِه plārūnah.

Auch einzelne der unter 5. anzuführenden Themata (welche im Nom. Sing. die ursprüngliche Endung ah abgeworfen haben) bilden ihren Plural nach dieser Form. Z. B.

غل gal Dieb, Plur. غلُونِه galūnah (galūnah).

غار gar Berg, Plur. غارُونِه garūnah (garūnah).

c) Durch Anhängung der Endung ah, zugleich mit innerem Vocalwechsel.

Eine bestimmte Anzahl von Nomina masc., in welchen das ursprünglich lange ä im Sing. Nom. zu ū gedämpft worden ist, lassen im Plur. dasselbe wieder zu Tage treten, da durch die hinzutretende Endung ah ū zu schwer wird. Der Ursprung dieser Endung ah ist etwas dunkel; ich bin geneigt, dieselbe für eine Versetzung und Abkürzung der neupersischen Plural-Endung ها zu halten (siehe Bopp, Vergl. Gramm. I, § 241), die ja auch schon im Neupersischen promiscue für lebende und leblose Begriffe gebraucht wird. Z. B.

شپڼ špūn Hirte, Plur. شپانِه špānah.

نمونځ nmūnḡ Gebet, Plur. نمانځِه nmānḡah.

شکور škūr Stachelschwein, Plur. شکانه škāṇah.

biyaltūn Trennung, Plur. بيلتانه biyaltānah. <sup>1)</sup> بيلتون

Neben dieser Pluralbildung auf ah, mit innerem Vocalwechsel, findet sich jedoch auch die regelmässige Bildung auf ūna, ohne Vocalwechsel, wie نمونځونه nmundūnah. Andere hinwiederum gebrauchen nur die regelmässige Pluralendung auf ūnah, was aus dem Wörterbuche zu erlernen ist.

d) Durch Anhängung der Endung ahār.

Diese Plural-Endung findet sich nur bei solchen Worten, welche einen Schall, Schlag, Stoss etc. bedeuten. Es dürfte vielleicht nicht fehlgegriffen sein, wenn wir diese; sonst unerklärbare Plural-Endung mit der in den niederen Prākrit-Dialecten schon gebräuchlichen Endung आओ = आहो = आसस् (cf. Lassen, Instit. Linguae Prāk. § 175. 9; § 147. 4) vergleichen, aus der auch offenbar die neupersische Endung لہ entsprossen ist. Dass das finale स in आसस् auch schon in r übergehen kann, unterliegt keinem Zweifel, siehe Bopp, Vergl. Gramm. I, § 241. Das Nipālī bildet auf dieselbe Weise den Plural durch Anhängung des Affixes hār, über dessen Ursprung aus आसस् kaum ein Zweifel obwalten kann. Das Bangālī ferner gebraucht das Plural-Affix rā, das eben dahin bezogen werden muss. Vergleiche, was ich in dem schon erwähnten Essay on the declensional features of the North Indian Vernaculars, Section II, 1 unter Bangālī gesagt habe. Z. B.

ترپ trap der Schall des Hüpfens, Plur. ترپهار trapahār.

غرنب gurumb das Gerumpel, Plur. غرنپهار gurnbahār.

غر gar ein Bauchwind, Plur. غرهار garahār.

e) Durch Veränderung des kurzen a der Endsylbe in ɔ.

Es ist diess eine dem Pāṣṭō ganz eigenthümliche Erscheinung, den Plural durch Vocalwechsel der Endsylbe auszudrücken, wovon sich keine Analogie in den verwandten Sprachen entdecken lässt.

---

1) Alle diese Nomina, welche den Plural durch inneren Vocalwechsel und die Endung ah bilden, sind ursprünglich einsylbig; بيلتون macht davon nur eine scheinbare Ausnahme. Es ist zusammengesetzt aus dem Adjectiv بيل biyal getrennt, und تون تون Platz, Ort, pers. ستان, mit Ausstossung des س und Verdampfung des ā in ū.

Das Einzige, was sich damit vergleichen lässt, ist die Pluralbildung im Deutschen durch Umlaut, wie Bruder, Plural Brüder, nur mit dem Unterschied, dass dieser Umlaut im Paštō nur die letzte Sylbe betrifft. Z. B.

سَخَر s̥xar Stein, Plur. سَخَر s̥xar Steine.

سُدَر sudar wildes Schein, Plur. سُدَر sudar.

بَدَر baydar Hammer, Plur. بَدَر baydar.

Es gibt deren eine ziemliche Anzahl im Paštō, die sorgfältig beachtet werden müssen, da nur der Zusammenhang oder ein feines Ohr den Plural mit Sicherheit erkennen lassen. Die Schreibweise mit Hamzah im Plural wird zwar hier und da in Handschriften gefunden, aber gewöhnlich doch dem Leser überlassen, den Plural selbst herauszufinden.

Den Plural durch Vocalwechsel der Endsylbe bilden so alle mit den Affixen وَن, وِثَن, وِجَن und كَر zusammengesetzte Nomina; die übrigen müssen per usum erlernt werden.

Anmerk. Neben den vorstehenden Pluralbildungen findet sich auch noch eine auf a oder ah vor, die jedoch nur nach Zahlwörtern gebraucht wird, z. B. دَرِ کَالَه dre kälāh (auch bloss کَال kāl geschrieben) drei Jahre, während der regelmässige Plural von کَال کَالَوْنَه kālūnah lautet.

### Unregelmässige Pluralbildung.

Ganz unregelmässig bildet وِرَر vrör Bruder, seinen Plural in وِرِنَر vrūnrah Brüder.

### 2) Themata auf ai.

Diese bilden ihre Mehrzahl durch Umwandlung des Diphthongen ai in i. Wir haben schon § 4, 2 bemerkt, dass die Paštō-Endung ai der Sindhī-Endung ō oder ī entspricht; in der Pluralbildung nun hat das Paštō die Endung i (nicht ō) zu Grunde gelegt, und stimmt in dieser Hinsicht ganz mit dem Sindhī überein, in welchem die Nom. masc. auf i im Plural unverändert bleiben, was der Praxis des Pāli- und Prākrit entspricht, vergleiche: On the declensional features etc. II, V. Z. B.

سَکَرِ šikrai Falke, Plur. سَکَرِ šikrī.

وُتْکَی wutkai Ochse, Plur. وُتْکَی wutkī.

کَسَی kasai Augapfel, Plur. کَسَی kasī.

## 3. Themata auf ā.

Die Nomina masc. auf ā bilden ihren Plural nach persischer Weise, indem sie entweder die Endung ān, mit euphonischem y (=yān) oder g (=gān) an den Singular anfügen. Wann die eine oder die andere Endung gebraucht wird, muss aus dem Wörterbuche ersehen werden; eine bestimmte Regel lässt sich darüber nicht aufstellen. Z. B.

a) توتا tōtā Papagai, Plur. توتایان tōtāyān.

چارپا čārpā ein vierfüssiges Thier, Plur. چارپایان čārpāyān.

b) ماما māmā väterlicher Oheim, Plur. مامایان māmāyān.

گودا gōdā Puppe, Plur. گودایان gōdāyān.

## 4. Themata auf ō (ū).

Die Nomina masc. auf ō (hie und da auch nachlässiger Weise mit finalelem ū=ō geschrieben) bilden ihren Plural auf dreierlei Weise:

a) durch Anhängung der Endung ān, was jedoch bei wenigen der Fall ist, wie:

ساققو saqqō Wasserträger, Plur. ساققایان saqqāyān.

b) Durch Anhängung der Endung ūnah oder ūna, wie:

سکو skō Stich, Plur. سکوناه skōūnah.

پاو pāō Viertel, Plur. پاوناه pāōūnah.

پتاو pitāō sonniger Platz, Plur. پتاوناه pitāōūnah.

c) Durch Anhängung der Endung gān, durch welche weitaus die meisten Nomina masc. auf ō ihren Plural bilden, wie:

بانرو bānrō Augenwimper, Plur. بانروگان bānrōgān.

سگلارو saglāvo Fischotter, Plur. سگلاروگان saglāvōgān.

مندان mandāṇu Rührstab, Plur. ماندانگان mādāṇugān.

Anmerk. Die wenigen Feminina auf ō bilden ihren Plural auf gānō (gāne), z. B.

پاکو pākō Hebel, Plur. پاکوگان pākōgānō (ē).

Die Mehrzahl der Feminina auf ō jedoch bilden keinen Plural, wie

ورشو vursō Wiese; زانگو zāngō Wiege etc.



### 5. Die Themata auf ǧh.

Die Nomina masc. auf ǧh bilden ihren Plural auf verschiedene Weise; sie bleiben entweder

a) im Plural unverändert, so dass die Zahl aus dem Zusammenhang erschlossen werden muss. Unter diese Classe gehört eine bestimmte Anzahl von Nomina, die aus dem Wörterbuche ersehen werden müssen; ferner alle Nomina Verbalia auf ǧh ohne Ausnahme, welche in der Construction immer als Pluralia behandelt werden. Z. B.

لیمه lēmǧh Augapfel, Plur. لیمه lēmǧh.

نارینه nārīnǧh Mann, Plur. نارینه nārīnǧh.

خاته ǧātǧh das Hinaufsteigen, Nom. Verb. von ختل, nur im Plural gebräuchlich.

Unter diese Classe gehört auch eine bestimmte Anzahl Nomina, die im Nominat. Sing. die Endsylbe ǧh abgeworfen haben, und somit auf einen Consonanten auslauten, dieselbe jedoch wieder im Nominat. Plur. (sowie im Formativ des Singular) zu Tage treten lassen. Z. B.

غل ǧal Dieb, Plur. غله ǧalǧh.

مل mal Begleiter, Plur. مله mlǧh.

Es findet sich jedoch auch daneben die mehr regelmässige Pluralbildung غلونه ǧalūnah oder ǧalūnah, siehe 1, b.

b) Andere bilden ihre Mehrzahl durch Abwerfung der Endsylbe ǧh, und Anfügung der Plural-Endung ān oder ūnah; z. B.

لیوه lēvǧh Wolf, Plur. لیوان lēvān.

کارغه kārǧh Krähe, Plur. کارغان kārǧān.

میره mērǧh Ehemann, Plur. میرونه mērūnah.

تره trǧh Oheim, Plur. ترونه trūnah.

وراره vrārǧh Neffe, Plur. ورارونه vrārūnah.

c) Andere endlich bilden ihren Plural, indem sie an die Endsylbe ǧh das Plural-Affix gān anhängen; z. B.

نیکه nīkǧh väterlicher Grossvater, Plur. نیکه گان nīkǧgān.

لیوه lēvǧh Wolf, Plur. لیوه گان lēvǧgān.

نانگه nāngǧh Brombeere, Pl. نانگه گان nāngǧgān od. نانگان nāngān.

d) Einige wenige Nomina bilden ihren Plural durch das Affix ānah, mit Abwerfung der Endsylbe āh. Dieses Affix ānah scheint eigentlich eine doppelte Pluralendung zu sein, ān und āh, das sich bei einigen Worten erhalten hat, die fast mehr als Ausnahmen zu betrachten sind. Z. B.

مېلمه mēlmāh Gast, Plur. مېلمانې mēlmānah.

غوبه ɣōbāh Kuhhirte, Plur. غوبانې ɣōbānah.

#### 6. Themata auf e.

Die Nominalstämme auf e bilden ihren Plural durch Anhängung der Pluralendung ūnah; z. B.

سرایې sarāe Caravanserai, Plur. سرایونه sarāeūnah.

دوې dōe Gebrauch, Plur. دویونه dōeūnah.

سکویه skōe Stich, Plur. سکویونه skōeūnah.

#### Unregelmässige Pluralbildung.

خوې dōe od. زږې zōe Sohn, Plur. ځامن dāman od. زامن zahman.

#### 7. Themata auf i.

Die Nomina masc. auf i bilden ihren Plural durch Anhängung der Endung ān; z. B.

جوگی jōgī ein Büsser, Plur. جویان jōgiān.

سرنایې surnāi Klarinettspieler, Plur. سرنایان surnāiān.

سيلمچي silamči Waschbecken, Plur. سيلمچيان silamčiān.

#### 8. Themata auf ū.

Die Nomina auf ū bilden ihren Plural, entweder

a) durch Anhängung der Pluralendung ān, was jedoch selten der Fall ist, wie

کندړ kandū ein grosses irdenes Gefäss, Plur. کندړان kándūān.

oder b) durch Anhängung des Plural-Affixes gān, was bei den meisten auf ū auslautenden Stämmen der Fall ist. Z. B.

باهو bāhū Armspange, Plur. باهوگان bāhūgān.

شفتالو šuftālū Pfirsich, Plur. شفتالوگان šuftālūgān.

نبارو šārū Maina (Vogel), Plur. نباروگان šārūgān.

Anmerk. Die wenigen auf *ü* auslautenden Nomina feminina bilden ihren Plural durch Anhängung des Fem. Plural-Affixes *gāne*, wie

بَاغُو *bāgū* Pelzmärten, Plur. بَاغُوگان *bāgūgāne*.

بَرْجُو *barjū* Wetzstein, Plur. بَرْجُوگان *barjūgāne*.

#### 9. Themata auf *au*.

Die Nominalstämme auf *au* bilden ihren Plural entweder

a) durch Anhängung des Plural-Affixes *ān*, wie

سَقَّو *saqqau* Wasserträger, Plur. سَقَّوَان *saqqauān*,

oder b) durch das Plural-Affix *ūnah*, wie

پَلَّو *palau* Saum, Plur. پَلَّوَنَه *palauūnah*.

چَو *čau* Kanal, Plur. چَوَنَه *čauūnah*.

لَو *lau* Erndte, Plur. لَوَنَه *lauūnah*.

#### §. 11.

#### II. Bildung des Plurals der Nomina feminina.

##### 1. Themata, welche auf einen Consonanten auslauten.

Wir haben oben unter den Feminin-Endungen diese Classe unter diejenigen Nomina feminina subsumirt, welche auf *ë* (Y) auslauten, weil sie (ursprüngliches) finales *i* im Nomin. sing. abgeworfen haben. Da sie jedoch in der Bildung des Plural von denen, welche auf *ë* auslauten (die jedoch keine selbstständigen Themen, sondern nur von masculin. Themen auf *ai* abgeleitete Feminina sind) abweichen, so halten wir es, der practischen Uebersicht wegen, für besser, sie besonders zu behandeln.

Es gibt im Paschtō nur eine bestimmte Anzahl von Nomina feminina, welche im Nomin. Sing. auf einen Consonanten endigen; im Nomin. Plural lassen sie das im Nomin. Sing. abgeworfene *ë* (Y) wieder zu Tage treten, was auch, wie wir weiter unten sehen werden, im Formativ des Singular der Fall ist. Die hauptsächlichsten Nomina feminina, welche auf einen Consonanten auslauten, sind die folgenden:

بِرَسْتَن *brastan* Bettdecke, Plur. بِرَسْتَن *brastane*.

بَن *ban* Rivalin, Plur. بَن *bane*.

تَخَّاق *taxaq* Axt, Plur. تَخَّاق *taxaqe*.

تَنْدُور *tandōr* Vater's Bruder's Weib, Plur. تَنْدُور *tandōre*.

- جَل jāl Mädchen, Plur. جَلِ jāle.  
 جَن jan " " جَنِ jāne.  
 چار čār Geschäft, Plur. چَارِ čāre.  
 رَنْدَار<sup>1)</sup> rundār Bruder's Weib, Plur. رَنْدَارِ rundāre.  
 سَتَن stan Nadel, Plur. سَتَنِ stāne.  
 سُوْغُل sugul eine Art Halbstiefel, Plur. سُوْغُلِ sugule.  
 سَمَٹ smaṭ Höhle, Plur. سَمَٹِ amaṭe.  
 سَمِست samist Höhle, Plur. سَمِستِ samiste.  
 گَاهَر gāhar Heerde, Plur. گَاهَرِ gāhare.  
 گَوَار gōār " " گَوَارِ gōāre.  
 گَوَهَار gōhār " " گَوَهَارِ gōhāre.  
 لَار lār Weg, Plur. لَارِ lāre.  
 لَمَن laman Saum eines Kleides, Plur. لَمَنِ lamane.  
 مَارِج mārij Feuerflamme, Plur. مَارِجِ mārije.  
 مَٹَاک maṭāk Wallnuss, Plur. مَٹَاکِ maṭāke.  
 مِرمَن mēрман Dame, Plur. مِرمَنِ mērmāne.  
 مِیژ mēž Mutterschaf, Plur. مِیژِ mēže.  
 وَاټ vāt Weg, Plur. وَاټِ vāṭe.  
 وَرَق vraq Tag, Plur. وَرَقِ vraqe.  
 رِصَاق rvaq " " رِصَاقِ rvaqe.  
 وَرِیَخ varyaḍ Wolke, Plur. وَرِیَخِ varyaḍe.  
 وَرِیَز varyaz " " وَرِیَزِ varyaze.  
 وَنْدَر vandar ein Seil mit Schlingen, Plur. وَنْدَرِ vandare.

1) Nebenformen davon sind: وَرَنْدَار varandār, Plur. وَرَنْدَارِ varandāre  
 und وَنْدِيار vandyār, Plur. وَنْدِيارِ vandyāre.

## 2. Themata auf ā.

Die Themata auf ā bleiben im östlichen Dialecte des Paštō im Plural unverändert, während im westlichen Dialecte die Plural-Endung vī angefügt wird.

Beide Plurale greifen auf die alten Prākrit-Dialecte zurück. Im Pāli bleiben die Nomina fem. auf ā im Plural entweder unverändert, oder die Endung yō (mit euphonischem y) wird hinzugefügt. Im Prākrit ist das Plural-Affix der Feminina auf ā immer u (= ō = अस्). In den neu-indischen Sprachen endigt der Plural der Feminina auf ā: im Sindhī auf ū (ऊँ), im Hindī auf ē (ऐ), im Panjābī auf ī oder iā, im Gujārātī auf ō, im Marāṭhī dagegen ist der Singular und Plural identisch. Der östliche Dialect des Paštō schliesst sich mehr an das alte Pāli an, während der westliche Dialect mit der Plural-Endung vī mehr an das Prākrit und Sindhī sich anlehnt. Z. B.

بالا balā Unglück, Plur. بالاي balā oder بالاي balāvī.

ژړا žarā Wehklagen, Plur. ژړاي žarā oder ژړاي žarāvī.

Anmerk. Bei einzelnen findet sich auch das fem. Plural-Affix gāne vor, wie z. B. نيا niā Grossmutter, Plur. نيگان نيāgāne.

## 3. Themata auf āh.

Die Nomina feminina auf āh bilden ihren Plural durch Umwandlung der Endung āh in ē<sup>1)</sup>. Das Paštō stimmt in der Pluralbildung dieser Nomina ganz mit dem Hindī und Hindūstānī überein, in welchen beiden indischen Dialecten die Nomina feminina (welche im Singular kurz ā schon durchweg abgeworfen haben) im Nomin. Plur. in ē (ऐ) auslauten (vgl. Declensional features etc. Section II, IV.), während im Sindhī und Panjābī das Plural-Affix ā (आ), Marāṭhī ebenfalls ā (आ) angehängt wird, das in den niedern Prākrit-Dialecten schon sehr häufig in ē verwandelt wird. Z. B.

سرو sarvāh Cypresse, Plur. سروي sarvō.

1) Die Pluralendung wird auch bloss e (ـه) geschrieben, sowie der Singular a (ـا) statt āh, z. B. وڼ vana Baum, statt وڼه vanah; Plural وڼ vane, statt وڼي vanē. Diese Schreibweise ist jedoch zu missbilligen, da sie zu vielen Missverständnissen Anlass gibt.

بَدَّه badāh Bestechung, Plur. بَدَّه badē.

لِنْدَه lindah Bogen, Plur. لِنْدَه lindē.

Eine Anzahl Nomina dieser Classe werden nur im Plural gebraucht; die hauptsächlichsten derselben sind:

اِرَّه Irē Asche; پَچَه pačē runder Mist (von Kameelen, Schafen etc.); تَرَوَه tarvē Buttermilch; خَوَلَه xvalē Schweiß; دُورَه dūrē Staub; زَوَه zavē Materie; شَلَوَمَبَه šlōmbē oder شَوَمَلَه šōmlē Buttermilch; شَوَلَه šōlē Reis in den Hülsen; رَافَه ranē Dornen; نَکَرَزَه nakrēzē Henna; وُرَبُشَه vurbušē Gerste; وِرِجَه vrijē Reia.

#### 4. Themata auf ī.

Die Nomina feminina auf ī bilden ihren Plural entweder

a) durch die euphonische Einschaltung von a vor dem langen finalen ī = aī. Achte Paṭtō-Worte auf ī gibt es nur wenige, die meisten sind aus dem Persischen geborgt; z. B.

دُشَنِی duṣnī Feindschaft, Plur. دُشَنایِ duṣnaī.

هُشْیَارِی huṣyārī Verstand, Plur. هُشْیَارایِ huṣyāraī.

رَوَزِی rōzī Beschäftigung, Plur. رَوَزایِ rōzaī.

oder b) durch Anfügung des Plural-Affixes gāne oder āne; z. B.

دَایِ dāī Wärterin, Plur. دَایِگَایِ dāīgāne.

هَادی hādī Führerin, Plur. هَادیانِ hādīane.

#### 5. Themata auf aī.

Die Nomina feminina auf aī bleiben im Nomin. Plural unverändert; z. B.

جَوَلایِ jōlaī Ranzen, Plur. جَوَلایِ jōlaī.

پَافایِ paṭaī Binde, Plur. پَافایِ paṭaī.

گَافَایِ gāṇraī Oelpresse, Plur. گَافَایِ gāṇraī.

#### 6. Themata auf e (i).

Diese Nomina sind an sich keine selbstständigen Themen, sondern nur Feminina, welche aus einem Nomen masc. auf ai ab-

geleitet worden sind, jedoch mit substantivischer Bedeutung gebraucht werden. Sie bilden ihren Plural, wie die betreffenden Adjectiva, auf I. Z. B.

سَرَكُوزِ sarkūze Schwein (masc. سَرَكُوزِي), Plur. سَرَكُوزِي sarkūzī.

مَرْغَمِ maryame Lamm (masc. مَرْغَمِي), Plur. مَرْغَمِي maryamī.

Die wenigen selbstständigen Themen auf e (ē) bilden ihren Plural auf āne oder gāne; z. B.

نَاوِي nāvē Braut, Plur. نَاوِيَانِ nāveāne.

تَرُورِ tröre Tante, Plur. تَرُورِيَانِ tröregāne.

### A n h a n g.

#### Unregelmässige Pluralbildungen.

Es gibt im Paštō eine Anzahl von Nomina feminina, welche auf einen Consonanten auslauten (die aber mit den unter 1. aufgeführten nichts gemein haben), welche ihren Plural auf eine ganz unregelmässige Weise bilden. Es sind diess die nachstehenden Verwandschaftsworte:

خُورِ xūr Schwester, Plur. خُورِيَانِ xvēnde oder خُورِيَانِدي xvēndē.

دُرُورِ drūr Mann's Schwester, Plur. دُرُورِيَانِ drande.

نُدرُورِ ndrūr „ „ „ نُدرُورِيَانِ ndrande.

لُورِ lūr Tochter, Plur. لُورِيَانِ lūrāne oder لُورِيَانِدي lūrānā.

مُورِ mūr Mutter, Plur. مُمْنِيَانِ miandē od. maindē od. مُمْنِيَانِدي mandē.

نُزُورِ nžōr Schwiegertochter. Plur. نُزُورِيَانِدي nžēndē.

نُگُورِ ngūr „ „ „ نُگُورِيَانِدي ngēndē.

### § 12.

#### II. Der Formativ Singular und Plural.

Wie schon § 10 bemerkt worden ist, hat das Paštō alle Flexionskraft verloren; man kann daher auch nicht von eigentlicher Declination reden, noch viel weniger von verschiedenen Declinationen; denn es ist ein und derselbe Process, der sich bei allen Nominibus wiederholt. Aeusserlich gleicht daher die Declinationsmethode des Paštō, sowie die der neu-indischen Sprachen (das Neupersische nicht ausgenommen) ganz dem tatarischen Sprachgebrauch, wodurch sich auch Dr. Caldwell in seiner „Comparative Grammar

of the Dravidian languages“ hat verleiten lassen, den nord-indischen Declinationsprocess von tatarischen Einflüssen abzuleiten, was sich aber, näher betrachtet, als reine Illusion ausweist (vgl. mein Essay: „On the declensional features of the North-Indian Vernaculars“ Section III).

Ganz denselben Verlauf, wie bei den Präkrit-Sprachen Indiens, finden wir bei den romanischen Idiomen, welche ebenfalls alle Casus-Flexion verloren haben, und den Declinationsprocess durch Hülfe von Präpositionen wieder herzustellen gezwungen worden sind, ohne dass es irgend Jemand in den Sinn kommen würde, diesen Zersetzungsprocess tatarischen Einflüssen zuzuschreiben.

Der Stamm eines jeden Paštō-Wortes bildet auch immer zugleich den Nominativ Singular. Ehe aber die im nächsten Paragraphen näher zu erörternden Präpositionen und Postpositionen dem Stamme vor- oder nachtreten können, muss das Wort in den sogenannten Casus obliquus, oder besser, *Formativ* gesetzt werden, der im Paštō, sowie auch im Sindhī, mit dem *Instrumentalis* identisch ist. Ist das Wort in den *Formativ* des Singular oder Plur. gesetzt, so ist der ganze Flexionsprocess des Nomens vollendet: denn die verschiedenen Präfixe oder Postfixe afficiren das Nomen weiter nicht mehr.

### I. Der *Formativ* des Singular.

Wir müssen dabei wieder, wie bei der Bildung des Plurals, die Nomina masc. und feminina auseinander halten.

#### A. Der *Formativ* der Nomina masculina.

##### 1. Themata, welche auf einen Consonanten auslauten.

Die Nomina masc., welche auf einen Consonanten endigen, unterscheiden den *Formativ* nicht von dem Nominativ.

Ausgenommen davon sind diejenigen Nomina (die, wie oben bemerkt, ursprünglich alle einsylbig sind, obschon sie mit Adjectiven zusammengesetzt werden können), in welchen ursprüngliches ā im Nomin. Sing. in ū verdumpft worden ist. Bei diesen tritt im *Formativ* Sing. das ursprüngliche ā wieder zu Tage, und der Endconsonant erhält euphonisches (wie ich glaube) a oder āh;

z. B. شپړن špūn Hirte, *Formativ* شپان špāna oder شپانه špānāh. Diese Regel ist jedoch nicht strict, und der *Formativ* wird häufig nicht vom Nominativ unterschieden; siehe Beispiele in den Paštō-Citaten von Raverty's Gramm. § 281 und 344.

##### 2. Themata auf ai.

Die Nomina masc. auf ai bilden den *Formativ* Sing. auf ī; z. B.

سرای sarai Mann, *Formativ* سړی sarī.



3. Die Themata auf ä,
4. die Themata auf ō (u),
5. die Themata auf āh,
6. die Themata auf e,
7. die Themata auf ē,
8. die Themata auf i,
9. die Themata auf au

sind im Nominativ Sing. und Formativ Sing. identisch.

Zu bemerken ist jedoch ad 5., dass diejenigen Nomina, welche im Nominativ Sing. die Endung āh abgeworfen haben, dieselbe im Formativ wieder zu Tage treten lassen, wie

لډېر غل Dieb, Formativ غل ډل oder غل ډل.

#### B. Der Formativ der Nomina Feminina.

1. Themata, welche auf einen Consonanten auslauten.

Diejenigen Nomina fem., welche nunmehr im Nomin. Sing. auf einen Consonanten endigen, ursprünglich aber auf e (i) auslauteten (siehe § 11, 1), lassen das kurze e im Formativ wieder erscheinen, z. B.

برستن brāstan Bettdecke, Formativ برستن brastane.

Alle anderen Nomina fem. dagegen (siehe § 11, Anhang), welche nicht unter die erste Classe fallen, bleiben im Formativ Sing. unverändert; z. B.

مور mōr Mutter, Formativ مور mōr.

2. Themata auf ā.

Diese Themen bleiben im Formativ Sing. alle unverändert.

3. Themata auf āh.

Die Nomina fem. auf āh bilden ihren Format. Sing. auf ē, z. B.

سرو سارو sarvāh Cypresse, Formativ سرو sarvē.

4. Themata auf i.

Die Nomina fem. auf i bilden den Formativ Sing. auf ai; z. B.

دښمني duṣṇi Feindschaft, Formativ دښمني duṣṇai.

Ausgenommen davon sind nur wenige Nomina fem. auf i, welche im Formativ unverändert bleiben; z. B.

سيزل سيزل sīzṇi Wickelband, Formativ سيزل sīzṇai.

## 5. Themata auf aI.

Die Nomina fem. auf aI bleiben im **Formativ unverändert**.

## 6. Themata auf e (i).

Diese Nōmina, sofern sie Feminina sind, welche aus masculinis abgeleitet sind, bilden nach der Weise der Adjectiva fem. ihren **Formativ auf ī**, z. B.

سَرَكُوزِي sarkūzi, **Formativ** سَرَكُوزِي sarkūzē.

Die wenigen selbstständigen Themen auf e bleiben dagegen im **Formativ unverändert**, z. B.

تَرُور tröre Tante, **Formativ** تَرُور tröre oder تَرُورِي trörē.

II. Der **Formativ des Plural**.

Der **Formativ des Plural** geht zunächst immer von dem **Nominativ des Plural** aus; wir müssen daher hier die in § 10 und 11 näher beschriebene **Pluralbildung der Masculina und Feminina** zu Grunde legen.

Das **Formativ-Affix** ist zunächst ō, welches an die betreffenden **Pluralendungen** entweder einfach angehängt wird, wie ān-ō, ūn-ō, gān-ō, oder auch an den Stamm selbst, mit Abwerfung der **Pluralendungen**, wie

پَلَارُونُو plārō, statt پَلَارُونُو plārūnō, **Formativ Plur.** von پَلَار plār, Vater.

Es ist merkwürdig, wie sehr das Paṣṭō in dieser Beziehung mit dem Hindūstānī übereinstimmt, welches den **Formativ Plural** ebenfalls auf ō (औ) bildet; Sindhī noch ursprünglicher in आ, welches, wie ich schon in dem erwähnten Essay „On the declensional features“ etc. Section IV, 11 nachgewiesen habe, auf den **Präkrit-Genitiv Plural आण** oder आण zurückweist.

A. Der **Formativ der Pluralia masculina**.1. Themata, welche auf einen **Consonanten** auslauten.a) Themata mit dem **Plural-Affix ān** und ūnah.

Der **Formativ der Pluralia masc.** auf ān wird dadurch **gebildet**, dass an das **Plural-Affix ān** das **Formativ Plural-Affix ō** angehängt wird = ān-ō, z. B. مَلِكَان malikān, Häuptlinge, **Formativ Plur.**

مَلِكَانُو malikānō, auch oft bloss مَلِكَان malikānō geschrieben.

Auf dieselbe Weise wird der **Formativ der Pluralia** auf ūnah **gebildet**, indem nach Abwerfung der Endsylbe ah (un-ah) das For-

mativ-Affix  $\bar{o}$  an  $\bar{u}n$  angehängt wird =  $\bar{u}n-\bar{o}$ , z. B.  $\bar{a}su\bar{n}ah$  Pferde, Formativ Plural  $\bar{a}su\bar{n}\bar{o}$  (auch  $\bar{a}su\bar{n}\bar{o}$ ).

Beide Plural-Endungen jedoch werden auch häufig vor der Anfügung des Formativ Plural-Affixes ganz abgeworfen, was, nach dem Sindhī und Hindūstānī zu schliessen, die ältere Form zu sein scheint; z. B.  $\bar{m}alik\bar{o}$ , statt  $\bar{m}alikā\bar{n}\bar{o}$ ;  $\bar{g}ā\bar{b}\bar{o}$ , statt  $\bar{g}ā\bar{b}\bar{n}\bar{o}$ , von  $\bar{g}ā\bar{b}$  Zahn.

b. Themata mit innerem Vocalwechsel und dem Plur.-Affix  $\bar{a}h$ . Die Endung  $\bar{a}h$  wird vor dem Formativ-Plural-Affix  $\bar{o}$  einfach abgeworfen, z. B.  $\bar{s}k\bar{a}n\bar{r}ah$  Stachelschweine, Formativ  $\bar{s}k\bar{a}n\bar{r}\bar{o}$ , oder bloss  $\bar{s}k\bar{a}n\bar{r}\bar{o}$ .

c. Die Themata mit dem Plural-Affix  $\bar{a}h\bar{r}$ , und mit Vocalwechsel der Endsylbe.

Diese hängen an die betreffende Plural-Endung einfach das Formativ-Affix  $\bar{o}$ , z. B.  $\bar{r}umbah\bar{r}$ , Formativ  $\bar{r}umbah\bar{r}\bar{o}$  ( $\bar{o}$ );  $\bar{s}x\bar{a}r$  Steine, Formativ  $\bar{s}x\bar{a}r\bar{o}$  ( $\bar{o}$ ).

Anmerk Die Pluralia auf  $\bar{a}h$  (bloss mit Zahlwörtern, wie zwei, drei etc. gebraucht) bilden ihren Formativ nach der sonst gewöhnlichen Plural-Endung, z. B.  $\bar{k}\bar{a}l\bar{a}h$  ( $\bar{k}\bar{a}l\bar{a}$ ) (zwei, drei etc.) Jahre, Formativ  $\bar{k}\bar{a}l\bar{u}\bar{n}\bar{o}$ , oder abgekürzt,  $\bar{k}\bar{a}l\bar{o}$ .

## 2. Themata auf $\bar{a}i$ , Nom. Plur. I.

Diese Pluralia bilden ihren Formativ entweder durch Anhängung des Formativ-Affixes  $\bar{o}$  an die Plural-Endung I, wie  $\bar{s}ikr\bar{i}\bar{o}$ , von  $\bar{s}ikr\bar{i}$  Falken, oder sie werfen vor der Anfügung des Formativ-Affixes  $\bar{o}$  die Plural-Endung I aus, wie  $\bar{s}ikr\bar{o}$ , statt  $\bar{s}ikr\bar{i}\bar{o}$ .

3. Die Themata auf  $\bar{a}$ , Nom. Plural  $\bar{y}\bar{a}n$  oder  $\bar{g}\bar{a}n$ .

4. Die Themata auf  $\bar{o}$  ( $\bar{u}$ ), Nom. Plur.  $\bar{a}n$ ,  $\bar{u}nah$ ,  $\bar{g}\bar{a}n$ ; diese bilden ihren Formativ Plur. durch Anfügung des Affixes  $\bar{o}$ , als  $\bar{y}\bar{a}n\bar{o}$ ,  $\bar{a}n\bar{o}$ ,  $\bar{u}n\bar{o}$ ,  $\bar{g}\bar{a}n\bar{o}$ .

Anmerk. Die Feminin-Plural-Endung  $\bar{g}\bar{a}ne$  lautet im Formativ Plural ebenfalls  $\bar{g}\bar{a}n\bar{o}$ , so dass im Formativ Plural das Geschlecht nicht mehr unter-

schieden werden kann; z. B. پاتکوکانه paikōgāne, *Formativ* پاتکوکانو paikōgānō.

### 5. Themata auf ḡh.

a) Diejenigen Nomina, welche im Nom. Plural die Endung ḡh unverändert beibehalten, werfen dieselbe im *Formativ* gegen das Affix ō ab; z. B. وېښته vēštḡh Haare, *Formativ* وېښتو vēštō.

b) Diejenigen, welche im Plural die Endung ān annehmen, fügen entweder das *Formativ*-Affix ō an die Endung ān = ān-ō, oder werfen sie vor ō gänzlich ab, z. B. نانگان nāngān, Brombeeren, *Formativ* نانگانو nāngānō oder نانگو nāngō.

c) Ganz dasselbe trifft bei der Pluralendung ūnah zu, *Formativ* ūnō oder bloss ō.

d) Die Pluralendung gān lautet im *Formativ*, wie immer, gānō.

6. Die Themata auf e, Nom. Plur. ūnah.

7. Die Themata auf i, Nom. Plur. ān.

8. Die Themata auf ū, Nom. Plur. ān oder gān.

9. Die Themata auf au, Nom. Plur. ān oder ūnah.

Alle diese bilden ihren *Formativ* Plural regelmässig in ānō, ūnō und gānō.

Anmerk. Die Feminin-Plural-Endungen von āne und gāne, werfen, wie schon bemerkt, vor dem Affix ō das e wieder ab, so dass sie mit den masculinis wieder zusammenfallen.

### B. Der *Formativ* der Pluralia feminina.

1. Themata, welche auf einen Consonanten auslauten.

Diejenigen Nomina feminina, welche im Plur. Nom. auf e (i) auslauten, werfen das finale e vor dem *Formativ*-Affix ō ab; z. B. واته vāte Wege, *Formativ* واتو vātō.

Die ganz unregelmässigen Pluralbildungen, welche im Nom. Plur. ebenfalls auf e (i) auslauten, bilden ihren *Formativ* auf dieselbe Weise; z. B. خويندې xvēndē (oder خويندې xvēndē geschrieben), *Formativ* خويندو xvēndō oder خويند xvēndō.

### 2. Themata auf ā.

Die Nomina fem. auf ā, Nom. Plur. ā oder vī, bilden ihren *Formativ* auf vō (i. e. vī + ō = vō); z. B.

بَلَا balā Unglück, Nom. Plur. بَلَا oder بَلَاوِي balāvi, Formativ  
بَلَاوُ balāvō oder بَلَاو balāvō.

### 3. Themata auf āh.

Die Nomina fem. auf āh, Nom. Plural ē, bilden ihren Formativ-  
Plural auf ō, mit Abwerfung der Plural-Endung ē, wie بَدِي badē  
Bestechungen, Formativ بَدُو badō.

### 4. Themata auf i.

Die Nomina fem. auf i, Nom. Plur. ai, bilden ihren Formativ  
entweder auf iō, oder mit Abwerfung von i einfach auf ō, wie  
دُشْنِي duṣṇai Feindschaften, Formativ دُشْنِيُو duṣṇiō, oder دُشْنُو  
duṣṇō.

Diejenigen hingegen, welche ihren Plural in āne und gāne bil-  
den, hängen an die betreffenden Pluralendungen das Formativ-Affix  
ō, mit Abwerfung von e, wie هَادِيَان hādīāne Fahrerinnen, For-  
mativ هَادِيَانُو hādīānō; دَايْگَان dāigāne Wärterinnen, Formativ  
دَايْگَانُو dāigānō.

### 5. Themata auf ai.

Die Nomina fem. auf ai, welche im Nom. Plur. unverändert  
bleiben, bilden ihren Formativ Plur. auf ō, wie پَاڤِي paṭai  
Formativ پَاڤِيُو paṭaiō, auch contrahirt پَاڤُو paṭō.

### 6. Themata auf e (i).

Diese Nomina (derivata), welche im Plur. Nom. in i auslauten,  
hängen an die Plural-Endung i einfach das Formativ-Affix ō, wie  
مَرْغَمِي maryamī Lämmer, Formativ مَرْغَمِيُو maryamīō.

Die selbstständigen Themen dagegen, welche ihren Plural auf  
āne und gāne bilden, lauten im Formativ ānō und gānō, wie schon  
angeführt worden ist.

## §. 18.

III. Die Casus-Bildung; Casus-Praefixe  
und Postfixe.

Die verschiedenen Casus, mit Ausnahme des Nominativs Singular und Plural und des Instrumentalis (der mit dem Formativ des Singular und Plural zusammenfällt) werden im Paštō durch Hülfe verschiedener Praefixe und Postfixe hergestellt, welche dem im vorigen Paragraphen näher beschriebenen Formativ vor- oder nachtreten, jedoch mit dem Nomen selbst nie zusammengescriben, sondern, wie diess auch in den neu-indischen Sprachen und im Neupersischen der Fall ist, als selbstständige Adverbia getrennt gesetzt werden <sup>1)</sup>).

1. Das Genitiv-Praefix ځ (auch ځ dah geschrieben) <sup>2)</sup>.

Um das Genitiv-Verhältniss auszudrücken, setzt das Paštō das Praefix ځ da dem Formativ eines Wortes vor, das logisch im Genitiv stehen muss. Der Genitiv steht in der Regel vor dem Nomen regens, nicht nach demselben, z. B. ځ کور صاحب da kōr ځāhib, der Herr des Hauses; Plur. ځ کورونو صاحب da kōrūnō ځāhib, der Herr der Häuser.

Ueber den Ursprung dieses Praefixes habe ich mich schon in dem mehr erwähnten Essay On the declensional features etc., Sect. III., Genitive, ausgesprochen, und es daselbst mit dem Panjābi-Genitiv-Postfix dā verglichen, welches aus dem alten Prākrit-Ablativ-Affix दो = तस् entstanden ist (cf. Lassen, Instit. Ling. Prāk. § 93. 4). Viscount Strangford jedoch (Royal Asiatic Society's Journal Vol. XX, part I [1862] Seite 57) hält es für einen Theil des Demonstrativ-Pronomens ځه dayah, indem er mit Rücksicht auf meine Ableitung desselben bemerkt, es sei angemessener, den Paštō-Formen einen einheimischen oder iranischen Ursprung zuzuweisen. Der gelehrte Lord übersieht aber dabei ganz, dass er für seine Ableitung den Beweis beizubringen vergessen hat. Herr Löwenthal, in einem Aufsatz des Journals der Asiatic Society of Bengal Nr. IV, 1860, Seite 329 vergleicht das Paštō ځ mit dem

1) Man findet jedoch in nachlässig geschriebenen Handschriften auch häufig die Praefixe mit dem Stamme selbst verbunden; was aber vermieden werden sollte, z. B. ځه دځوستي statt ځه دځوستي, ځه بځاځ statt ځه بځاځ.

2) Einige östliche Stämme sprechen dieses ځ auch wie ځه dē aus.

lateinischen *de*, das *er*, wie das polnische *od*, von dem sansk. *adhas* ableitet; **अधस्** selbst aber ist, nach Bopp, verwandt mit dem lat. *infra*, so dass ich keinen Grund sehe, meine Etymologie aufzugeben, um so mehr, da sie durch die neu-indischen Sprachen vollkommen bestätigt wird, welche auch andere Sanskrit-Affixe (wie **क्** etc.) als selbstständige Adverbien verwenden. Wir haben also, fast mit absoluter Gewissheit, in dem Paštō-Genitiv-Praefix ein ursprüngliches Ablativ-Postfix, das „von“ bedeutet.

2. Die Dativ-Praefixe, **و** *vā*, **تَه** *tah*, **وَتَه** *vatah*,

**وَتَه** *vā* — *vatah*, **لَه** *lah*, **لَرَه** *larah*.

Um die Idee des Dativs auszudrücken, gebraucht das Paštō eine Mannigfaltigkeit von Partikeln, die theils vor, theils nach gesetzt werden.

a) Das Praefix **و** *vā* ist jetzt beinahe antiquirt, da die Sprache vollere Formen liebt; es findet sich jedoch noch häufig bei älteren Paštō-Schriftstellern. Es wird aber kaum einem Zweifel unterliegen, dass wir in diesem Praefixe das Pārsī-Dativ-Praefix **د** *ō* vor uns haben, welches Spiegel in seiner Pārsī-Grammatik S. 55 Aum. für identisch mit der zendischen Praeposition *avi* hält.

b) Die Postfixe **تَه** *tah*, und **وَتَه** *vatah*, halte ich, ihrer Etymologie nach, für identisch. **تَه** ist eine blosser Verkürzung <sup>1)</sup> von **وَتَه**, da beide ganz promiscue gebraucht werden. Das Postfix **وَتَه** entspricht ganz der Sindhī-Postposition **وَٽ** *vaṭṭ* nahe, bei, an, Sansk.-Wurzel **वद्** verbinden, im Panjābī noch als Substantiv fem. *vaṭ* (statt *vaṭi*) „Grenzlinie“ im Gebrauch; die anderen indischen Dialecte kennen es allerdings nicht. Das Postfix **تَه** oder **لَه** wird auch häufig noch mit dem Praefixe **و** *vā* verbunden, *vā-vatah*, um die Idee des Dativs noch stärker hervorzuheben; das gleiche findet auch bei den anderen Postfixen **لَه** und **لَرَه** statt, *vā-lah*, *vā-larah*.

1) Man könnte übrigens bei **لَه** auch geneigt sein, an das Hindūstānī **تہ** *tāi*, Sindhī **تاہ** *tāi*, bis — zu, zu denken, das offenbar von dem Sansk. **स्थाने** abgeleitet ist. Beide Affixe werden im Hindūstānī (Hindī) und Sindhī auch als Dativ-Postfix gebraucht.

## c) Die Postfixe لَ lah und لَرِ larah.

Der Ursprung des Postfixes لَ lah ist etwas dunkel. Die Wurzel desselben ist offenbar in dem Pārsī-Postfix rā, neupersisch ebenfalls لَ, zu suchen, mit Uebergang von r in l. Ich kann aber Vullers durchaus nicht zustimmen, der es, gestützt auf einen Aufsatz Müller's im Journal Asiat. a. 1839, Avril 312 sqq. in seinem sonst so vorzüglichen Wörterbuche der neu-persischen Sprache von dem persischen Substantive لَ, rāh Weg, ableitet; ich bin im Gegentheil überzeugt, dass wir in dem pārsī und neu-persischen rā eine alte Prākrit-Partikel vor uns haben, und dass wir seine Etymologie in Indien suchen müssen.

Schon das Marāṭhī, der älteste Prākrit-Dialect Indiens, gebraucht als Dativ-Postfix ला lā, was Lassen in seinen Institutiones Ling. Prāk. p. 55 u. 99 auf das Sansk. आलय „Wohnung“ zurückführen will. Er sagt l. c. „Dativus, quum notionem contineat personae vel rei, in qua quasi subsistit actionis ratio, domicilii vocabulum ei designando commode adhiberi potuit.“ Wir können aber nicht umhin, diese von Lassen vorgeschlagene Etymologie als eine verfehlt anzusehen. Fürs erste lautet das Marāṭhī Dativ-Postfix nicht आल (= आलय), sondern ला lā, und es lässt sich nicht einsehen, wie denn aus āla auf einmal lā geworden sein soll; solche Sprünge, wenn nicht anderweitige klare Anzeichen dafür vorliegen, sind immer mehr als zweifelhaft. Aber ausser dem Marāṭhī gebraucht auch das Hindī und Hindūstānī die Postposition لِي līyē, welche, wie im Marāṭhī, wegen, aus Ursache von bedeutet; ferner gebraucht das Sindhī die Postposition लाइ lae wegen, ob, welche mit dem Marāṭhī ला ganz identisch ist<sup>1)</sup>. Diese indischen Idiome lassen keinen Zweifel über den Ursprung dieses Postfixes. Wir haben im Sindhī ferner ein Verbum लाइयु anwenden, Panjābī ebenfalls लाṁā, Hindī लेना lēnā, welche alle auf die Sanskrit-Wurzel ला oder रा oder दा zurückweisen. Ueber den Ursprung von लَرِ larah bin ich selbst noch im Dunkeln<sup>2)</sup>.

1) Auch im Pārsī ist die erste Bedeutung von rā, wegen, ob, Sansk. अर्थम्.

2) Man könnte etwa versucht sein, dabei an das Sindhī तोड़ी tōṛī, Panjābī tōṛī, Hindī ebenfalls tōṛī zu denken, das, wie ला, तौ, bis — zu, bedeutet. Das initiale t wäre dabei, nach gemeinem Gebrauche, in l verwandelt.



### 3. Der Instrumentalis.

Was das Paštō dem Neupersischen gegenüber noch ganz besonders characterisirt, und ihm seinen Platz an der Seite der indischen Sprachen anweist, ist der Instrumentalis und dessen Gebrauch, der in der Structur der Sprache eine so hervorragende Rolle spielt, wie in den indischen Prākrit-Dialecten. Man könnte diesen gewissermassen den einzigen Casus-Ueberrest des Paštō heissen; vgl. On the declensional features etc. Section III, 3. Ganz dasselbe trifft im Sindhī zu, wo der Formativ und Instrumentalis ebenfalls zusammenfallen.

### 4. Der Accusativ.

Wie in den neueren Prākrit-Dialecten, so ist auch im Paštō der Accusativ des Singular und Plural rein verloren gegangen, und derselbe ist jetzt immer identisch mit dem Nominativ.

### 5. Der Vocativ.

Der Vocativ Singular wird entweder, nach der Weise des Neupersischen, durch Anhängung der Sylbe ah (auch blos a geschrieben) und ā, oder auch zugleich durch Vorsetzung der Interjectionen *ای* ai, *او* ō oder *و* vō gebildet.

Im Einzelnen ist folgendes zu beachten:

#### A. Vocativ der Nomina masculina.

1) Nomina masculina, welche auf einen Consonanten auslauten, hängen im Vocativ an den Stamm die Sylbe ah, a oder ā, mit oder ohne die Interjectionen ai, ō, vō; z. B. *ورږه* vrōrah, o Bruder! *ورږا* vrōra oder *اورږا* vrōrā mit den Interjectionen: *ای ورږه* ai vrōrah, oder *و ورږه* vō vrōrah etc.

Diejenigen Nomina hingegen, in welchen ursprüngliches ā im Nomin. Sing. in ū gedämpft worden ist, und welche im Formativ Sing. dasselbe wieder hervortreten lassen, halten den ursprünglichen Vocal auch im Vocativ wieder fest; z. B. *ای شپانه* ai špānah o Hirte (von *شپون*).

2) Die Stämme auf ai hängen im Vocativ ah oder a an, mit

delt worden. Das Sindhī kennt sogar ein Nomen Substantivum *तोड़* tōṛu, Ende, also tōṛī bis zum Ende, welches von dem Sansk. *चोटन* (Abbrechen) abgeleitet ist. Diese Ableitung hat viel für sich,

oder ohne Interjectionen, z. B. نَمَسَايَ nmasaiāh oder نَمَسَايَ nmasaiā o Enkel; oder اَي نَمَسَايَ ai nmasaiāh.

3) Die Stämme auf ǧh bleiben im Vocativ unverändert, und bezeichnen daher den Vocativ gewöhnlich durch Vorsetzung der Interjectionen, wie اَي نِيكَه ai nīkǧh o Grossvater.

Diejenigen aber, welche im Nom. Sing. die Endsylbe ǧh abgeworfen haben, lassen dieselbe im Vocativ wieder hervortreten, wie ږل Dieb, Vocativ اَي غَل ǧl ai ǧlǧh o Dieb!

4) Die Stämme auf e fügen im Vocativ ah oder a an, z. B. ډوږه dōyah (oder dōēah) o Sohn; اَي ډوږه ai dōya.

Alle übrigen Nomina auf ō, i, u, au bilden ihren Vocativ Singular auf regelmässige Weise durch Anhängung der Endsylbe ah oder a (ā), mit oder ohne Interjectionen, oder bleiben im Vocativ unverändert.

#### B. Vocativ der Nomina feminina.

Im Vocativ der Nomina feminina (welcher Endung dieselben auch sein mögen) treten die Interjectionen ai, ō, vō immer vor den Formativ des Singular; z. B. اَي جَن ai jāne o Mädchen! اَي ښځې ai ʃeqē o Frau! اَي غوا ai ǧvā<sup>1)</sup> o Kuh! و منځي vō mačāi o Biene!

Auch diejenigen Nomina feminina, welche zwar auf einen Consonanten auslauten, aber im Formativ Sing. unverändert bleiben, hängen im Vocativ Sing. e an; z. B. اَي مږ ai mōre, o Mutter! و لږ vō lūre, o Tochter!

Der Vocativ Plural beiderlei Geschlechter ist durchaus identisch mit dem Formativ Plural, vor welchen allein die Interjectionen ai, ō oder vō treten.

#### 6. Der Ablativ.

Die Idee des Abl. wird durch das Präfix له lah (im westlichen Dialecte) und durch له — نه lah-nah (im östlichen), das eine

1) Doch findet sich hier auch die Form اَي غوايه ai ǧvāyah vor.

vor, das andere nach dem Nomen gesetzt, ausgedrückt; statt  $\text{نـ} \text{ـ} \text{نـ}$  gebrauchen einige östliche Stämme, besonders die  $\text{خٚنٚاک}$ , auch  $\text{نـ} \text{ـ} \text{د}$ . Dieses Praefix  $\text{نـ}$ , oder Praefix und Postfix zusammen  $\text{نـ} \text{ـ} \text{نـ}$ , wird immer mit dem Formativ verbunden, wie die übrigen Praefixe und Postfixe.

Eine Ausnahme machen allein die Nomina masc., welche auf einen Consonanten endigen, indem diese, wenn sie mit einer Ablativ-Partikel verbunden werden, die vocallose Endsylbe auf ah (a) auslauten lassen, z. B.  $\text{نـ} \text{ـ} \text{لہ}$  lah yama aus Kummer.

Der Ursprung des Praefixes  $\text{نـ}$  (was durchaus nicht mit dem Dativ-Postfix  $\text{نـ}$  zu verwechseln ist) und des Postfixes  $\text{نـ}$  nah ist dunkel. Ich glaube jedoch, dass ihre Ableitung ebenfalls in den neu-indischen Sprachen zu suchen ist.

Im Bangālī und Panjābī finden wir das Ablativ-Postfix  $\text{ते}$ , welches aus dem präkritischen  $\text{तो}$  (= तस्) entstanden ist; im Gujarātī wird ebenfalls  $\text{थी}$  gebraucht, und Hindī  $\text{थे}$ , welche denselben Ursprung bezeugen; am nächsten steht dem Prākrit das Sindhī-Postfix  $\text{तां}$  tā, von. Im Paštō ist t wieder in l verwandelt worden, mit Verkürzung von ā (=ō) in a (=ah).

Was nun das Postfix  $\text{نـ}$  nah betrifft, so gebraucht das Gujarātī als Genitiv-Affix  $\text{नो}$  nō, entsprechend dem Sindhī-Adjectiv-Affix  $\text{आनो}$ ; vergleiche auch lateinisch: urb-ān-us, rom-ān-us etc. Im Paštō ist dieses ursprüngliche Adjectiv-Affix als eine getrennte Partikel im Gebrauch, mit der Bedeutung von, aus, so dass wir in  $\text{نـ} \text{ـ} \text{نـ}$  eine doppelte Ablativ-Bezeichnung haben.

Neben  $\text{نـ}$  gebraucht das Paštō auch  $\text{تر}$  tar als Ablativ-Praefix <sup>1)</sup>, was mir die berührte Ableitung von  $\text{نـ}$  noch zu bestätigen scheint. Denn  $\text{تر}$  tar ist allem Anscheine nach nichts anderes als das Ablativ-Affix  $\text{तस्}$ , mit Uebergang von  $\text{स}$  in r, was sich auch sonst (z. B. im Panjābī) nachweisen lässt.

Wir dürfen uns nicht wundern, dass das Paštō zwei selbstständige Partikeln aus einer und derselben Ablativ-Endung gebildet

1) Ueber seine Construction siehe den Locativ Anm.



Subst. fem.). *په اَنَدَرپايه* auf der Leiter Raverty Gramm. § 132 (Subst. fem.). — Auch bei Nominibus masc. auf *ah* (Sing. oder Plural), wie *په پښتانه کښی* unter den Afghanen, Rav. Galshani-Röh p. 14. *په تله هم په راتله* Rav. Gram. § 190: im Gehen und Kommen; *تله* *tlah* und *راتله* *rätlah* (beides Nomina verbalia von *تل* *tlah* und *راتل* *rätlah*) werden, wie alle Nomina verbalia auf *ah* nur mit dem Plural construiert. *په در چیره* in drei Dingen Rav. Gram. § 89; *چیره* Plural von *چیر*, mit einem Zahlwort. *په سل رنگ* in hundert Farben Rav. Gram. § 91.

b) Alle übrigen Nomina werden, wenn mit *په* construiert, in den Formativ gesetzt, z. B. *په سره اور کښی* im rothen Feuer Rav. Gram. § 148. *سره* *srah* Formativ masc. von *سور* *sör* roth; *په کښتی* in einem Boot Rav. Gram. § 356; *کښتی* Formativ von *کښی* Subst. fem. *په بی انصافتی* mit Ungerechtigkeit Rav. Galshani-Röh p. 163; *بی انصافتی* Formativ von *بی انصافی* Subst. fem. *په چا* mit Jemand Rav. Gram. § 91; *چا* Formativ von *څوک*. *په یوه رنگ* mit Einer Farbe Rav. Gram. § 91; *یوه* Formativ masc. von *یو*. *په دا لار* auf diesem Wege Rav. Gram. § 135. *لار* Formativ von *لار* *lär*, Subst. fem.

c) Wird *په* mit einem Nomen im Plural verbunden, so erfordert es (mit Ausnahme der Nomina auf *ah* und der Formen, wie *پښتانه* *paštānah*, Plural von *پښتون*) den Formativ; z. B. *په پښو* auf den Füßen Rav. Gram. § 91. *پښو* Formativ Plur. von *پښه* Fuss. *په ټول مرغان* unter allen Vögeln Rav. Gram. § 95. *په دا کارونو* in diesen Geschäften Rav. Gulshani-Röh p. 84. Doch auch: *په اسونه* unter den Pferden Rav. Gram. § 39. *په اولو* indem er dieses sagte Rav. Gulshani-Röh p. 84. *په اولو* auf den Schultern. *په سترگو* mit den Augen Rav. Gram. § 862.

d) Einige Nomina masc., die auf einen Consonanten endigen, nehmen, wenn mit *ه* construiert, die vocalische Endung *ah* oder *a* an, z. B. *هَ فَنَكِه* auf Ehre Rav. Gram. § 364. *هَ غَوَر* in der Erwägung Rav. Gram. § 342. *هَ غِه نَكِه* auf welche Weise. *هَ خَيَلِه* (adverbialiter gebraucht) von selbst; gewöhnlich zusammengeschrieben, statt *هَ خَيَلِه*.

Anmerk. Ganz wie *ه* wird auch *تَر* von, bis — zu construiert.

#### §. 14.

##### Uebersicht der Paštō-Declinationen.

Um eine practische Uebersicht des Declinationsprocesses im Paštō zu geben, fügen wir die nachstehenden Paradigmata bei.

##### A. M a s c u l i n a.

##### 1. Themata, die auf einen Consonanten auslauten.

##### a) Mit der Plural-Endung *ān*.

##### Singular.

Nom. *مَلِك* malik ein Häuptling.

Gen. *دَ مَلِك* da malik

Dativ *و مَلِك* vā malik; *مَلِك تَه* malik tah; *مَلِك لَه* malik lah; *مَلِك لَرَه* malik larah; *مَلِك وَتَه* malik vatah; oder mit vorgesetztem *و* *و مَلِك تَه* vā malik tah; *و مَلِك لَه* vā malik lah etc.

Instrumentalis *مَلِك* malik  
(Formativ)

Accus. *مَلِك* malik

Vocativ *مَلِكِه* malikah; *مَلِك* malika; *مَلِكَا* malikā; *اَي مَلِكِه* ai malikah; *و مَلِكِه* vō malikah etc.

Ablativ *لَه مَلِك* lah malika; *لَه مَلِك نَه* lah malika nah.

Locativ *هَ مَلِك* pah malik; *هَ مَلِك كِهِي* pah malik kḥe.

##### P l u r a l.

Nom. *مَلِكَان* malikān.

Gen.	د مَلِكَانَو da malikānō.
Dativ	و مَلِكَانَو vā malikānō; مَلِكَانَو تَه malikānō tah etc.
Instrument.	مَلِكَانَو malikānō.
(Formativ)	
Accus.	مَلِكَان malikān.
Vocativ	اَي مَلِكَانَو ai malikānō etc. oder: malikānō.
Ablat.	لَه مَلِكَانَو lah malikānō; lah malikānō nah.
Locat.	پَه مَلِكَانَو pah malikānō; pah malikānō kḥe.

b) Mit der Plural-Endung ūnah.

Singular.

Nom.	آس ās, Pferd.
Formativ	آس ās
Vocativ	آسَه āsah; ai āsah etc.

Plural.

Nom.	آسُونَه āsūnah.
Formativ	آسُونَو āsūnō.
Vocativ	اَي آسُونَو ai āsūnō etc.

c) Mit der Plural-Endung ah und innerem Vocalwechsel.

Singular.

Nom.	شپُون špūn, Hirte.
Formativ	شپَانَه špānah.
Vocativ	اَي شپَانَه ai špānah etc.

Plural.

Nom.	شپَانَه špānah.
Formativ	شپَانَو špānō.
Vocativ	اَي شپَانَو ai špānō etc.

d) Mit der Plural-Endung *ahār*.

## Singular.

Nom. *ترپ* trap, der Schall, den ein Sprung voraussetzt.Formativ *ترپ* trap.Vocativ *آی ترپه* ai trapah etc.

## Plural.

Nom. *ترپهار* trapahār.Formativ *ترپهارو* trapahārō.Vocativ *آی ترپهارو* ai trapahārō.

## e) Mit Vocalwechsel der Endsylbe.

## Singular.

Nom. *سخر* sɣar, Stein.Formativ *سخر* sɣar.Vocativ *آی سخره* ai sɣarah etc.

## Plural.

Nom. *سخر* sɣar.Formativ *سخرؤ* sɣarō.Vocativ *آی سخرؤ* ai sɣarō.

## Unregelmässige Pluralbildung.

## Singular.

Nom. *ررور* vrōr, Bruder.Formativ *ررور* vrōr.Vocativ *آی رروره* ai vrōrah etc.

## Plural.

Nom. *ررونه* vrūnɾah.Formativ *ررونو* vrūnɾō.Vocativ *آی ررونو* ai vrūnɾō.



2. Themata auf ai.

Singular.

Nom. پټې پټاي, Bärde.

Formativ پټې پټل.

Vocativ آي پټاياه ai pētaiāh.

Plural.

Nom. پټې پټل.

Formativ پټې پټيډ oder پټې پټډ.

Vocativ آي پټيډ oder پټډ ai pētiḍ oder pētḍ.

3. Themata auf ā.

a) Singular.

Nom. ټوټا tōtā, Papagai.

Formativ ټوټا tōtā.

Vocativ آي ټوټا ai tōtā (tōtayah).

Plural.

Nom. ټوټايان tōtāyān.

Formativ ټوټايانو tōtāyānō.

Vocativ آي ټوټايانو ai tōtāyānō.

b) Singular.

Nom. ماما māmā, Oheim.

Formativ ماما māmā.

Vocativ آي ماما ai māmā (māmāyah).

Plural.

Nom. ماماگان māmāgān.

Formativ ماماگانو māmāgānō.

Vocativ آي ماماگانو ai māmāgānō.

4. Themata auf ǝ (ū).

Singular durchaus unverändert.

Plural.

- a) Nom. سَاقِقَاوَانْ saqqāwān, Wasserträger.  
 Formativ سَاقِقَاوَانُو saqqāwānō.  
 Vocativ اَي سَاقِقَاوَانُو ai saqqāwānō.
- b) Nom. سَكُونَه skūnāh, Reihe.  
 Formativ سَكُونُو skūnō.  
 Vocativ اَي سَكُونُو ai skūnō.
- c) Nom. بَانِرَوَانْ bānrōgān, Augenwimpern.  
 Formativ بَانِرَوَانُو bānrōgānō.  
 Vocativ اَي بَانِرَوَانُو ai bānrōgānō.

Feminina.

- Nom. Plur. پَاكُوگانْ pākōgāne, Dreschflegel.  
 Formativ پَاكُوگانُو pākōgānō.  
 Vocativ اَي پَاكُوگانُو ai pākōgānō.

5. Themata auf ǝh.

a) Singular.

- Nom. لِمَه lēmāh Augapfel.  
 Formativ لِمَه lēmāh.  
 Vocativ اَي لِمَه ai lēmāh.

Plural.

- Nom. لِمَه lēmāh.  
 Formativ لِمُو lēmō.  
 Vocativ اَي لِمُو ai lēmō.

Singular.

- Nom. غل gal Dieb.  
 Formativ غله galah oder غل gal.  
 Vocativ اى غله ai galah.

Plural

- Nom. غله galah, oder غل gal; غلونه galūnah.  
 Formativ غلو galō, oder غلونو galūnō.  
 Vocativ اى غلو ai galō oder galūnō.

b) Singular.

- Nom. لېوه lēvāh, Wolf.  
 etc. etc. etc. (unverändert.)

Plural

- Nom. لېوان lēvān.  
 Formativ لېوانو lēvāno (lēvō).  
 Vocativ اى لېوانو ai lēvānō (lēvō).

Singular.

- Nom. مېړه mēṛah, Ehemann.  
 etc. etc. etc. (unverändert.)

Plural

- Nom. مېړونه mēṛūnah.  
 Formativ مېړونو mēṛūnō (mēṛō).  
 Vocativ اى مېړونو ai mēṛūnō (mēṛō).

c) Singular.

- Nom. نیکه nikah, Grossvater.  
 etc. etc. etc. (unverändert.)

Plural

- Nom. نیکه گان nikahgān.

Formativ نَيْكَه كَانُو nīkahgānō.

Vocativ أَيْ نَيْكَه كَانُو ai nīkahgānō.

d) Singular.

Nom. غَوْبَه γōbah, Kuhhirte.

etc. etc. etc. (unverändert).

Plural.

Nom. غَوْبَانَه γōbānah.

Formativ غَوْبَانُو γōbānō.

Vocativ أَيْ غَوْبَانُو ai γōbānō.

6) Themata auf e.

Singular.

Nom. سَرَاة sarāe, Haus.

Formativ سَرَاة sarāe.

Vocativ سَرَاة sarāeah (sarāeyah).

Plural.

Nom. سَرَاةُونَه sarāeūnah.

Formativ سَرَاةُونُو sarāeūnō.

Vocativ أَيْ سَرَاةُونُو ai sarāeūnō.

7. Themata auf i.

Singular.

Nom. جَوْغِي jōgī, ein Büsser.

Formativ جَوْغِي jōgī.

Vocativ أَيْ جَوْغِي ai jōgiah oder: jōgī.

Plural.

Nom. جَوْغِيَان جَوْغِيَان jōgiān (jōgiyān).

Formativ جَوْغِيَانُو jōgiānō.

Vocativ أَيْ جَوْغِيَانُو ai jōgiānō.

F e m i n i n a.

Nom. Plur. هَادِيَانِ hādiāne (hādiyāne), Führerinnen.

Formativ هَادِيَانَو hādiānō.

Vocativ اَي هَادِيَانَو ai hādiānō.

8. Themata auf ū.

a) Singular.

Nom. كَنْدُو kandū, ein grosses irdenes Gefäss.

Formativ كَنْدَو kandū.

Vocativ اَي كَنْدُو ai kandū; kandūah.

P l u r a l.

Nom. كَنْدَوَانِ kandūān.

Formativ كَنْدَوَانَو kandūānō.

Vocativ اَي كَنْدَوَانَو ai kandūānō.

b) Singular.

Nom. بَاهُو bāhū, Armspange.

etc. etc. etc. (unverändert).

P l u r a l.

Nom. بَاهُوگان bāhūgān.

Formativ بَاهُوگانَو bāhūgānō.

Vocativ اَي بَاهُوگانَو ai bāhūgānō.

F e m i n i n a.

Nom. Plural. بَاگُوگانِ bāgūgāne, Pelzmärten.

Formativ بَاگُوگانَو bāgūgāne.

Vocativ اَي بَاگُوگانَو ai bāgūgānō.

9. Themata auf au.

a) Singular.

Nom. سَقَّو saqqau, ein Wasserträger.

Formativ سَقَّو saqqau.

Vocativ أَى سَقَّو ai saqqau.

P l u r a l.

Nom. سَقَّوَان saqqauān.

Formativ سَقَّوَانُو saqqauānō.

Vocativ أَى سَقَّوَانُو ai saqqauānō.

b) S i n g u l a r.

Nom. پَلَو palau, Saum (am Kleide).

etc. etc. etc. (unverändert).

P l u r a l.

Nom. پَلَوْنَه palauñah.

Formativ پَلَوْنُو palauñō.

Vocativ أَى پَلَوْنُو ai palauñō.

B. F e m i n i n a.

1. Themata, welche auf einen Consonanten auslauten

S i n g u l a r.

Nom. وَات vāt, Weg.

Formativ وَاتِ vāte.

Vocativ أَى وَاتِ ai vāte.

P l u r a l.

Nom. وَاتِ vāte

Formativ وَاتُو vātō (vātō).

Vocativ أَى وَاتُو ai vātō.

Unregelmässige Pluralbildung.

S i n g u l a r.

Nom. خُور xūr, Schwester.

Formativ خور *χōr*.

Vocativ آى خور *ai χōre*.

Plural.

Nom. خوڼد *χvēnde* (8).

Formativ خوڼدږ *χvēndō* (8).

Vocativ آى خوڼدو *ai χvēndō*.

2. Themata auf ā.

Singular.

Nom. بلا *balā*, Unglück.

etc. etc. etc. (unverändert).

Plural.

Nom. بلا *balā* oder بلاوى *balāvī*.

Formativ بلاور *balāvō* (8).

Vocativ آى بلاور *ai balāvō*.

3. Themata auf āh.

Singular.

Nom. بډه *badāh*, Bestechung.

Formativ بډى *badē*.

Vocativ آى بډى *ai badē*.

Plural.

Nom. بډى *badē*.

Formativ بډور *badō*.

Vocativ آى بډور *ai badō*.

4. Themata auf ī.

a) Singular.

Nom. دڼې *duṇī* Feindschaft.

Formativ دڼى *duṇaī*.

Vocativ آى دڼى *ai duṇaī*.

## P l u r a l.

Nom. دُڤْنَتِي duṣṇaī.

Formativ دُڤْنِيُو duṣṇiō, od. duṣṇō.

Vocativ اَيُّ دُڤْنِيُو ai duṣṇiō.

## b) S i n g u l a r.

Nom. سِيْزْنِي sīznī, Wickelband.

Formativ سِيْزْنِي sīznī.

Vocativ اَيُّ سِيْزْنِي ai sīznī.

## P l u r a l.

Nom. سِيْزْنَتِي sīznaī.

Formativ سِيْزْنِيُو sīzniō, oder sīznō.

Vocativ اَيُّ سِيْزْنِيُو ai sīzniō oder sīznō.

## 5. Themata auf aī.

## S i n g u l a r.

Nom. جُولَايِ jōlaī, Ranzen.

Formativ جُولَايِ jōlaī.

Vocativ اَيُّ جُولَايِ ai jōlaī.

## P l u r a l.

Nom. جُولَايِ jōlaī.

Formativ جُولَايِيُو jōlaīō oder: jōlō.

Vocativ اَيُّ جُولَايِيُو ai jōlaīō oder jōlō.

## 6. Themata auf ǝ (ī).

## a) S i n g u l a r.

Nom. سَرْكُوْزِي sarkūze, Schwein.

Formativ سَرْكُوْزِي sarkūzī.

Vocativ اَيُّ سَرْكُوْزِي ai sarkūzī.



Plural.

Nom.	سَرکُوزِي sarkūzī.
Formativ	سَرکُوزِيو sarkūziō.
Vocativ	اَي سَرکُوزِيو ai sarkūziō.

b) Singular.

Nom.	نَاڤې nāvē oder نَارِ nāve, Braut.
Formativ	نَاڤِي nāvē.
Vocativ	اَي نَاڤِي ai nāvē oder nāveah.

Plural.

Nom.	نَاڤِيان nāveyāne (nāveāne).
Formativ	نَاڤِيَانو nāveyānō.
Vocativ	اَي نَاڤِيَانو ai nāveyānō.

oder

Singular.

Nom.	تَرُورِ trōre, Tante.
	etc. etc. etc.

Plural.

Nom.	تَرُورِگَان trōregāne.
Formativ	تَرُورِگَانو trōregānō.
Vocativ	اَي تَرُورِگَانو ai trōregānō.

Sehen wir nun zurück, wie Herr Raverty die Paštō-Declinationen eingetheilt hat. Er hat deren 9 aufgestellt, das Princip aber, das ihn bei der Eintheilung dieser 9 Declinationen mit ihren Unterabtheilungen geleitet hat, kann ich auch nicht annähernd vermuthen, da ich wenigstens nie ein solches habe herausfinden können. Fassen wir diese Eintheilung etwas näher ins Auge.

Unter der ersten Declination begreift er die Themata masc. auf ai mit dem Paradigma سَرِي sarai Mensch, und als Unterabtheilung figurirt das subst. fem. لَر lār Weg.

Was diese beiden Themata mit einander gemein haben sollen

kann ich nicht einsehen, da ihre Plural- und Formativ-Bildung, um welche beide Momente sich doch der ganze Declinationsprocess des Paštō dreht, ganz von einander abweichen. Der Formativ Singular von سَرای sarai ist سَرای sarī, von لار dagegen لَر lārē; der Plural-Nominativ von سَرای sarai ist سَرای sarī, von لار dagegen لَر lārē; der Formativ Plural von سَرای sarī ist سَرَو sarō (oder contrahirt سَرَو sarō), von لار lārē dagegen لَرَو lārō oder لَرَو lārō. Dazu ist noch anzuführen, dass die Themata feminina, welche jetzt im Nominativ Sing. auf einen Consonanten auslauten (mit Abwerfung des finalen i), nur eine beschränkte Anzahl bilden, die man in der Grammatik mit Recht als Ausnahmen anführen kann.

Unter der zweiten Declination führt er ein regelmässiges, auf einen Consonanten auslautendes Nomen masc. auf, mit dem Paradigma پلار plār Vater, Nom. Plur. پلارونه plārūnah; dessen Unterabtheilung nun soll میلْمه mēlmah, Gast sein, Nom. Plur. میلْمانه mēlmānah. Was Herrn Raverty hat bestimmen können, diese beiden Paradigmata als die zweite Declination hinzustellen, bin ich rein unfähig zu erkennen. Zudem ist میلْمه, mit einigen wenigen andern, eine irreguläre Pluralbildung der Nomina masc. auf ah. In § 57 bemerkt er sodann noch, dass آه āh Seufzer, im Plur. آهونه āhūnah laute. Ganz recht; aber was soll denn āh mit der Masculin-Endung ah zu schaffen haben?

Unter der dritten Declination begreift er die Feminin-Endung āh, mit dem Paradigma نېڅه ŋedāh (oder, wie er es vocalisirt نېڅه); als seine Unterabtheilung figurirt die Feminin-Endung i, mit dem Paradigma میرځی mīrǰī Unglück. Worin die Verwandtschaft oder Aehnlichkeit beider Endungen bestehen soll, kann allein Hr. Raverty sagen. نېڅه bildet den Formativ Singular auf نېڅی ŋedē, میرځی dagegen auf میرځتی mīrǰatī; نېڅه bildet den Nominativ Plural auf نېڅی ŋedē, میرځی dagegen auf میرځتی mīr-

taī; der Formativ Plur. von <sup>ټپاخى</sup> lautet <sup>ټپاخو</sup> šeqō, von <sup>ميرخى</sup> dagegen <sup>ميرخيو</sup> mīrtiō.

Unter der vierten Declination führt er das Paradigma <sup>غل</sup> gal Dieb auf, und als seine Unterabtheilung <sup>نمونځ</sup> nmünd Gebet. <sup>غل</sup> gal ist, nebst einigen andern, eine unregelmässige Bildung, wie wir oben gesehen haben; Formativ Sing. <sup>غله</sup> galah, <sup>نمونځ</sup> dagegen lautet im Formativ Sing. <sup>نمانځه</sup> nmānḡah; beide hängen zwar ah an, aber bei <sup>غل</sup> lautet es ḡh, und bei <sup>نمونځ</sup> āh. Im Plural gehen sie ebenfalls ganz auseinander, <sup>غل</sup> lautet <sup>غلوه</sup> galah oder <sup>غلونه</sup> ḡlūnah, und <sup>نمونځ</sup> dagegen <sup>نمانځه</sup> nmānḡāh; ebenso der Formativ <sup>غلو</sup> galō und <sup>نمانځو</sup> nmānḡō.

Unter der fünften Declination begreift er die Paradigmata <sup>اوبښ</sup> ūḡ Kameel, mit <sup>حاقى</sup> Elephant, Nom. Plural <sup>اوبښان</sup> ūḡān und <sup>حاتيان</sup> hātiyān. Als zweite Unterabtheilung stellt er Nomina auf <sup>ō(u)</sup>, <sup>ā</sup>, <sup>ḡh</sup> und <sup>ū</sup> auf, mit dem Plural-Affix <sup>gān</sup>. Diess ist positiv falsch bei dem Paradigma <sup>قارغه</sup> qāryḡh, das im Plural <sup>قارغان</sup> qāryān lautet. Aber auch bei den andern Endungen trifft diess nicht zu, weil sie im Plural nicht nothwendigerweise auf <sup>gān</sup> auslauten, sondern auch andere Plural-Affixe gebrauchen (siehe oben unter den resp. Endungen auf <sup>ā</sup>, <sup>ḡh</sup> und <sup>ū</sup>). Als dritte Unterabtheilung sollen dann wieder die Nomina masc. auf <sup>ā</sup> gelten, die er doch schon unter der zweiten Unterabtheilung, ohne irgend eine weitere Bemerkung, aufgeführt hat.

Als vierte Unterabtheilung soll <sup>مور</sup> Mutter, Plural <sup>مېند</sup> mēnde etc., und <sup>خوځى</sup> dōe Sohn, Plural <sup>ځامن</sup> dāman gelten, die doch beide zu den ganz unregelmässigen Pluralbildungen gehören.

Als fünfte Unterabtheilung soll <sup>هېنگ</sup> hēng, Senfzer, Plural <sup>هېنگهار</sup> hēngahār gelten.

Es ist ganz unnöthig, diese Zusammenstellung weiter zu kritisiren. Ein solches planloses Durcheinanderwerfen aller möglichen Formen richtet sich von selbst.

Unter der sechsten Declination führt er wieder ein Nomen masc. auf ǧh auf, mit dem Paradigma **وَابَه** *vāḡh* Gras.

Als seine zweite Unterabtheilung soll **غَوَا** *γvā* Kuh gelten, Nom. Plural **غَوَا** *γvā* oder (westlich) **غَوَاوِي** *γvāvi*.

Die dritte Unterabtheilung dieser wunderbaren Declination ist nach Hrn. Raverty **جِينَتِي** *jīnai* Mädchen, Nom. Plural **جِينَتِي** *jīnai*.

Am merkwürdigsten und bezeichnendsten jedoch ist seine vierte Unterabtheilung, die er mit dem Paradigma **بَانِر** *bānra* einführt. Der Formativ Singular lautet nach ihm **بَانِر** *bānrē*, und der Nominativ Plural ebenfalls **بَانِر** *bānra*, Formativ Plural **بَانِر** *bānrō*. Es ist fast unfasslich, wie einem Manne, der eine *Pāḡstō*-Grammatik herauszugeben den Muth gehabt hat, solche Schnitzer haben passiren können; man sollte doch so viel von ihm erwarten können, dass er ein ganz einfaches Nomen fem. auf āh richtig hätte decliniren können. **بَانِر** *bānra* (nachlässige Schreibweise für **بَانِرَه** *bānrāh*) lautet im Formativ Sing. **بَانِرِي** *bānrē*; Nom. Plural **بَانِرِي** *bānrē*, Formativ Plural **بَانِرِي** *bānrō*; ganz wie **بِهَقَه** *ḡeqāh*. Das ganze Paradigma, das er mit **بَانِر** *bānra* aufgeführt hat, ist eine pure Mystification. Vergleiche dazu, was er in seinem eigenen Wörterbuche über **بَانِرَه** richtig sagt: „**بَانِرَه** *bānrāh* (oder **بَانِه** *bānah*) Plural **بَانِرِي** *bānrē*; auch **بَانِر** *bānra* oder **بَان** *bāna* geschrieben.“ Was soll man aber zu einer solchen bodenlosen Fahrlässigkeit sagen? Doch damit noch nicht genug. Neben **بَانِر** führt er auch noch (natürlich als Feminina, denn er zeigt mit keinem Worte das Gegentheil davon an) **خَوَا** *γvāra* und **رَانْدَارَا** *rāndara* an, mit der Bemerkung, dass sie auch mit finalem h geschrieben werden können. Beide aber sind Nomina masculina, die allerdings mit finalem h geschrieben werden sollten, und auf ǧh auslauten, mit dem Femininum **بَانِر** aber gar nichts zu

schaffen haben; sie fallen vielmehr beide unter das Paradigma وَابَه vāḡah Gras.

Als fünfte Unterabtheilung endlich soll das Paradigma سَخَوَنْدَر sɣvandar Stier, Nom. Plur. سَخَوَنْدَر sɣvandar gelten. Ich muss es anderen überlassen, die nöthige Analogie mit den voranstehenden Beispielen herauszufinden.

Unter seiner siebenten Declination führt er als Paradigma غَر ɣar Berg auf; Formativ Sing. غَره oder غَره ɣrah (nicht ɣra und ɣrah, wie Herr Raverty thut), Nom. Plur. غُرُونَه ɣrūnah, Formativ غُرُونُو ɣrūnō (oder gewöhnlich غُرُو ɣrō). Das Paradigma aber gehört unter غَل, und nicht hieher: denn غَل kann im Plural auch غُلُونَه ɣlūnah lauten, wie wir schon gesehen haben. Die weiteren Beispiele, die er beibringt, جَغ Joch, آِر Hinderniss, اَوْرَبَل die vordere Haarlocke, sind alle falsch; sie bleiben sämmtlich im Formativ Singular unverändert, und ihr Plural lautet ganz regelmässig in ūnah ans, wie جَغُونَه ɣɣūnah etc. In seinem Wörterbuche führt sie daher auch Herr Raverty nicht unter seiner siebenten, sondern unter seiner zweiten Declination auf, was richtig ist.

Unter seiner achten Declination führt er als Paradigma سِيرِنِي Wickelband auf; Formativ Sing. سِيرِنِي sīznī, Nom. Plural سِيرِنِي sīznāī, Formativ سِيرِنُو sīznō (gewöhnlich aber: سِيرِنِي sīznō). Wir haben aber schon oben gesehen, dass es nur wenige Ausnahmen sind von den Nominibus fem. auf ī, welche im Formativ Sing. unverändert bleiben; sonst folgen sie durchweg den Nominibus fem. auf i.

Als zweite Unterabtheilung dieser Classe figurirt das Paradigma كُچُوْتِي ein (weibliches) Kind; Formativ Sing. كُچُوْتِي kučūtī; Nom. Plur. كُچُوْتِي kučūtī, Formativ كُچُوْتِيُو kučūtīō. Wir haben jedoch gesehen, dass dieses eigentlich Adjectiva feminina sind, die substantivisch gebraucht werden; sie haben daher mit den Substantivis femininis auf i keine Verwandtschaft.

Unter der neunten Declination begreift er diejenigen Nomina, welche durchaus unverändert bleiben; er führt dabei Themata, welche auf einen Consonanten, auf *u* und *o* auslauten, an. Diess ist jedoch gänzlich unrichtig. Es sind einfach solche Nomina, welche nur im Singular gebraucht werden, und in demselben, ihrer respectiven Endung gemäss, nicht flectirt werden können, so wie ja umgekehrt das Paschtō auch eine Anzahl Nomina nur im Plural gebraucht. Diese vermeintliche Declination ist daher ganz zu streichen.

Wir können aber diesen Gegenstand nicht verlassen, ohne noch gelegentlich auf die vielfachen Fehler hingewiesen zu haben, welche Herr Raverty bei der Uebersetzung der auf Seite 7—12 angeführten Paschtō-Citate begangen hat.

§ 29, Seite 7 sagt Herr Raverty, dass die Partikel, welche den Genitiv regiere (schon an sich ein völlig verworrener Ausdruck), immer dem Nomen voranstehen müsse. Zur Beleuchtung dieser Regel citirt er:

سَنا دِ حَسَن لَه تاراچ زده ژدا که  
لک بَلبل د زده ژدا که په خوان کښ

welches er folgendermassen übersetzt:

„Das Herz jammert über die Verheerungen Deiner Schönheit,  
Wie das Herz der Nachtigall klagt, wenn der Herbst gekommen ist.“

Es ist fast unglaublich, wie man selbst eine Regel aufstellen, und sie doch beim ersten Satze missachten kann. Das Herz der Nachtigall, wie Herr Raverty übersetzt, würde im Paschtō heissen: *دَبَلَبَل* *ژده*, aber *د زده ژده ژدا* heisst wörtlich: Wehklagen des Herzens = herzerreissende Wehklagen.

Die richtige Uebersetzung des Paschtō-Citates ist daher folgende:  
„Ueber die Verheerung deiner Schönheit stimmt das (mein) Herz  
Wehklagen an,  
Wie die Nachtigall herzerreissende Wehklagen anstimmt im Herbst.“  
Ebenso fehlerhaft ist das zweite Citat übersetzt:

وه ښو مښه ډډو سَتَتِي دَډنيا خَلق  
دا ښي شرم ښي رفا ښي حيا خَلق

„Werde nicht gefangen durch die Freundschaft der Leute der Welt.  
Dieser schamlosen, treulosen, unbescheidenen Welt.“  
„Die Freundschaft der Leute der Welt“ müsste im Paschtō heissen:

دُنْځيا دُوسْتې دَخْلَق دُنْځيا; aber hier ist nach دُنْځيا einfach (d) und, ausgelassen: die Freundschaft der Welt (und) der Menschen. Wenn daher auch der Sinn mehr oder minder derselbe ist, so ist doch die Grammatik dabei geopfert. Die richtige Uebersetzung ist daher: „Werde nicht verstrickt in die Freundschaft der Welt, der Menschen, Dieser schamlosen, treulosen, unverschämten Menschen.“

Auch das dritte Citat ist unrichtig übersetzt.

ته چه گل دآ شنائې لباغ غواري  
خبر زده کړه دهجوان خار خندا

„Du, der du suchest in dem Blumenbeet nach der Rose der Freundschaft,  
Hüte dich vor dem Stumpen und dem Dornbusch der Trennung.“  
Es sollte dagegen heissen: „Du, der du wünschest eine Rose aus dem Garten der Freundschaft, Denke an die Dornen (und) den Stumpfen der Trennung.“

§ 33, Seite 8 übersetzt er das Citat:

چه مدام دېل وعيب وته نظر کړ  
خدا ټي له خپل عيب ولي بيخبر کړ

„Derjenige, welcher immer die Fehler von andern untersucht, Warum machte ihn der Allmächtige unwissend über seine eigenen?“ Eine solche Uebersetzung ist nur bei gänzlicher Unkenntniss der Paštō-Grammatik möglich. کړ in der ersten Linie ist die zweite Person Sing. du machst, die dritte würde ja کړي krī lauten; in der zweiten Linie ist کړ krē die zweite Person Sing. des Imperfects Passivi, du wurdest gemacht. Wäre dem nicht so, so müsste خپل, selbst, auf خدای Gott, bezogen werden, quod absit!

Die richtige Uebersetzung ist daher:

„Du, der du immer auf die Fehler anderer schaut,  
Warum wurdest du von Gott blind über deine eigenen gemacht?“

Wunderlich ist, was Herr Raverty in § 34 auseinandersetzt; dass es muhammedanische Sprachen gibt, ist gewiss keine geringe Neuigkeit; aber fast noch unerhörter ist, dass das Paštō eine zweite Form des Dativs haben soll, der dem objectiven Casus in der englischen Sprache entspreche, und welcher eine Hauptschwierigkeit des Paštō bilde, die man nur durch Uebung überwinden

könne. Es ist fast unbegreiflich, wie man sich selbst so Sand in die Augen streuen kann, dass man einen einfachen Accusativ nicht mehr erkennen kann; denn dieser von Herrn Raverty so sehr gefürchtete Casus ist nichts weiter, als ein einfacher Accusativ. Wenn dann auf einen solchen confusen Excursus auch eine verworrene Uebersetzung folgt, so darf man sich darüber gar nicht mehr wundern. So übersetzt er das einfache Paštō-Citat:

لیندی وړوځی بانې غشی  
عاشق ولی ځینار کېږ

folgendermassen:

„Augenbraunen, wie Bogen, Augenwimpern wie Pfeile —  
Du durchbohrest den Liebenden im Herzen.“

Zuerst ist dabei zu bemerken, dass statt بانې Sing., der Plural بانې gelesenen muss (oder muss بانې als Plural bānreh vocalisirt werden, was bei nachlässigen Abschreibern auch vorkommt); ولی vult aber ist die dritte Person Plural Praesens von ویشتل vištāl werfen, schleudern; durchbohren bedeutet ویشتل nie und nirgends. Wie aber Herr Raverty vollends zu zweiten Person des Singular kommt, ist mir völlig unbegreiflich. Ferner bedeutet ځینار nirgends Herz, sondern Rand, Ufer (eines Flusses), hier speciell, Rand des Abgrundes.

Die richtige Uebersetzung ist daher:

„Augenbraunen (wie) Bogen, Augenwimpern (wie) Pfeile  
Schleudern den Liebenden an den Rand (des Abgrundes).“

Ganz sinnlos ist auch das Citat übersetzt (Seite 11):

نه ناصبح به ټی وانگېرم ډه قطعہ  
که د صبر څه اوبال شه را ته پېښ

„Ich werde den Rathgeber als die wirkliche Ursache davon ansehen,  
Sollte ich irgend einen Schaden erleiden durch Geduld und Langmüthigkeit.“

Eine solche Uebersetzung spricht aller Paštō-Grammatik Hohn; denn abgesehen von که, welches hier که und nicht که zu punctiren ist, bedeutet شه „es ist geworden“, und پېښ vormalis.



Die richtige Uebersetzung ist daher:

„Ich werde es ansehen als Antheil von dem Rathgeber:  
Denn was für Unglück ist mir früher zugestossen in Folge mei-  
ner Geduld.“

§ 40 übersetzt er das schöne Distichon:

څه به زنگه ځما په ځای وی آی دلیره  
چه لگیا می د په زده هجر منگور ک

„Wie kann mein Verstand an seinem eigenen Platze bleiben,  
o Geliebte!

Wenn du an mein Herz die Viper der Trennung bringest?“

Von „Verstand“ ist nirgends die Rede; die Viper der Trennung  
müsste im Paštō heissen: د هجر منگور, da das Praefix des Genitivs  
nie ausgelassen werden kann. Der Dichter spricht vielmehr davon,  
wie verödet alles in seinem Orte (d. h. Haus) sein werde, nachdem  
sein Freund auf sein Herz die Trennung, die Viper, gelegt habe.  
چه لگیا — ک heisst wörtlich: nachdem — angelegt worden ist;  
ک steht hier statt وک oder وکه; das Praesens, wie hier Herr Ra-  
verty übersetzt, verträgt sich nicht mit der Grammatik, auf die  
doch alles ankommt.

Die richtige Uebersetzung ist daher folgende:

„Wie wird es in meinem Orte (d. i. Haus) sein, o Geliebter!  
Nachdem du auf mein Herz die Trennung, die Viper, gelegt hast.“

#### § 15.

Das Adjectivum und seine Declinationsverhältnisse.

Das Adjectivum steht im Paštō in der Regel vor seinem  
Substantiv, kann jedoch demselben auch nachstehen; die Be-  
hauptung Raverty's in § 80, dass das Adjectivum in allen Fällen  
seinem Substantiv vorantreten muss, ist daher zu beschränken;  
siehe Raverty's Gulshan-i-Rōh Seite 80:

مَقْصُودَ لَهُ وَصِيَّتْ أَوَّلَ دَانِي

„Der Sinn von der ersten Vorschrift ist der.“

مرتی بلندی و ته د هر چا زده ټرکیږی ibid. (S. 83):

„Das Herz eines jeden strebt unwiderstehlich nach einer hohen  
Stelle.“

Wir haben bei dem Adjectivum eigentlich nur die Bildung des Geschlechtes ins Auge zu fassen; denn die Bildung des Formativs Singular, des Nominativs und Formativs Plural verläuft ganz regelmässig nach den resp. Endungen der Adjectiven.

Die Bildung des Geschlechtes der Adjectiva richtet sich im allgemeinen nach den schon im § 9 angeführten Regeln; wir führen daher hier nur dasjenige an, was die Adjectiva speciell betrifft, und verweisen für das Allgemeine auf das, was wir schon früher über die Ableitung des Geschlechtes bei den Substantiven beigebracht haben.

#### 1. Adjectiva, welche auf einen Consonanten auslauten.

Diese bilden, wie die Substantiva, das Femininum durch Anhängung der Endsylbe äh, z. B. گډ گډ gemischt, Fem. گډهه gadäh. Im Nominativ Plural masc. bleibt das Adjectiv unverändert, wie گډ گډ, während der Plural Nominativ fem. regelmässig گډې gadë lautet.

#### Paradigma.

##### Singular.

	Masc.	Fem.
Nom.	گډ gad.	گډهه gadäh.
Formativ	گډ gad.	گډې gadë.
Vocativ	ای گډهه ai gadah.	ای گډې ai gadë.

##### Plural.

Nom.	گډ gad.	گډې gadë.
Formativ	گډو gadō.	گډو gadō.
Vocativ	ای گډو ai gadō.	ای گډو ai gadō.

Wird hingegen das Adjectivum substantivisch gebraucht, so bildet es einen regelmässigen Nom. Plural masc. in ān, wie گډان gadān, Formativ گډانوَ gadānō oder gadō, Vocativ ای گډانوَ ai gadānō oder gadō.

#### Unregelmässige Bildungen.

Es gibt im Paschtō eine Anzahl einsylbiger Adjective, welche die Vocale و (ō oder ū) und ی (i) enthalten, die das Femininum Singular, den Formativ Sing. masc., den Nominativ Plur. masc.

sowie den Formativ Plural masc. auf eine unregelmässige Weise bilden.

Bei den nachstehenden Adjectiven <sup>1)</sup>, welche den Vocal و (ō, ū) enthalten, tritt im Feminin Sing. das ursprünglich kurze a wieder zu Tage, das im Sing. masc. zu ō oder ū verdumft worden ist <sup>2)</sup>, z. B. <sup>۳</sup>پښه pōz masc. reif, fem. <sup>۴</sup>پاخه payāh (Hindī पका pakā, Sansk. पक्क), davon der Nominativ Plur. fem. regelmässig <sup>۵</sup>پاخې payē. Der Formativ Sing. masc. dagegen lautet <sup>۶</sup>پاخه pāyah, nach Art der Substantiva masc. mit verdumftem ū (siehe § 12, 1.), ebenso der Nominativ Plural <sup>۷</sup>پاخه (siehe § 10. 1, c); der Formativ Plur. masc. dagegen lautet <sup>۸</sup>پاخو payō, indem das schwere Formativ-Affix ō die Dehnung des voranstehenden Vocals aufhebt; ebenso der Formativ Plural fem. regelmässig <sup>۹</sup>پاخو payō, von dem Nom. Plural <sup>۱۰</sup>پاخې payē. Am deutlichsten tritt der ursprünglich kurze Vocal im Vocativ masc. Sing. zu Tage <sup>۱۱</sup>ای پاخه ai payah, wo der Ton ebenfalls nach hinten eilt, und desshalb die Dehnung erschwert.

Einige Adjectiva, welche ī enthalten, verwandeln auf ähnliche Weise das ī im Fem. Sing. in ä, wie <sup>۱۲</sup>ترېخ trix bitter, fem. <sup>۱۳</sup>ترخه tarxāh, davon Nom. Plur. fem. regelmässig <sup>۱۴</sup>ترخې tarxē, und Formativ Plur. fem. <sup>۱۵</sup>ترخو tarxō. Der Formativ Sing. masc. dagegen lautet <sup>۱۶</sup>ترخه tarxāh (zum Unterschied von <sup>۱۷</sup>ترخه tarxāh fem.) und der Nom. Plural masc. ebenfalls <sup>۱۸</sup>ترخه tarxāh, Formativ Plur. masc. davon <sup>۱۹</sup>ترخو tarxō.

1) Bei denjenigen einsylbigen Adjectiven, in welchen ō ursprünglich ist, tritt natürlich auch keine Vocalveränderung ein, z. B. <sup>۲۰</sup>روغ rōy gesund; fem. <sup>۲۱</sup>روغه rōyāh etc.

2) Nur wenige Adjectiva bleiben im fem. Sing. ohne den bezeichneten Vocalwechsel, während im Plural masc. derselbe eintritt, wie <sup>۲۲</sup>پوس pōs, fem. <sup>۲۳</sup>پوسه pōsāh, Nom. Plural masc. dagegen <sup>۲۴</sup>پاسه pāsah.

Diese letztere Classe hat Herr Raverty gänzlich übersehen und sein § 87 muss danach ergänzt werden; allerdings ist ihre Anzahl eine geringe, aber nichtsdestoweniger wichtig für die grammatische Erkenntnis des Paštō.

## P a r a d i g m a I.

## Singular.

	Masc.	Fem.
Nom.	پوخ pōχ reif.	پاخه paχāh.
Formativ	پاخه pāχah.	پاخی paχē.
Vocativ	پاخه آئی ai paχah.	پاخی آئی ai paχē.

## P l u r a l.

Nom.	پاخه pāχah.	پاخی paχē.
Formativ	پاخو paχō	پاخو paχō.
Vocativ	پاخو آئی ai paχō.	پاخو آئی ai paχō.

## P a r a d i g m a II.

## Singular.

	Masc.	Fem.
Nom.	تریخ trīχ bitter.	ترخه tarχāh.
Formativ	ترخه tarχah.	ترخی tarχē.
Vocativ	ترخه آئی ai tarχah.	ترخی آئی ai tarχē.

## P l u r a l.

Nom.	ترخه tarχah.	ترخی tarχē.
Formativ	ترخو tarχō.	ترخو tarχō.
Vocativ	ترخو آئی ai tarχō.	ترخو آئی ai tarχō.

Nach den voranstehenden Paradigmata werden die folgenden Adjectiva flektirt, von denen wir die gebräuchlichsten anführen. Der Formativ Singular masc. ist immer identisch mit dem Nom. Plural masc., wesshalb wir denselben nicht besonders bezeichnen; der Nom. Plur. fem. wird immer regelmässig vom Feminin Singular abgeleitet.

Masc. Sing.		Fem. Sing.		Masc. Plural.
پړوت prōt gefallen.		پړتہ prātāh.		پړاتہ prātah.
پوس pōs saft.		پوسہ posāh.		پاسہ pāsah.
پوست pōst „		پوستہ pōstāh.		پاستہ pāstah.
		پستہ pastāh.		
تریو trīv sauer.		تروہ tarvāh.		تروہ tarvaḥ.
ٹورب ṭōrb fett.		ٹوربہ ṭarbāh.		ٹاربہ ṭārbah.
خوړ xōṛ süß.		خوړہ xvaṛāh.		خواړہ xvāṛah.
درن drūn	} schwer.	درنہ dranāh.		درانہ drānah.
دروند drūnd				
روست rōst verrottet.		رستہ rastāh.		راستہ rāstah.
		روستہ rōstah.		
رڼ رūṇ hell.		رڼہ ranṛāh.		رانړہ rānṛah.
ړوند rūnd blind.		ړندہ řandāh.		ړاندہ řāndah.
زړد zōṛ alt.		زړدہ zarāh.		زارہ zārāh.
سپړ spōr beritten.		سپړہ sparāh.		سپارہ spārah.
سړ sūr roth.		سړہ sarāh.		سارہ sārāh.
سور sōr beritten.		سورہ svarāh.		سوارہ svārah.
سړد sōṛ kalt.		سړدہ saṛāh.		سارہ sārah.
شین šīn grün.		شینہ šnāh.		شنہ šṇah.
کوړ kōṛ krumm.		کوړہ kaṛāh.		کارہ kāṛah.
کونړ kōṇṛ taub.		کونړہ kanṛāh.		کانړہ kānṛah.
لوند lūnd nass.		لندہ landāh.		لاندہ lāndah.
مړ mōṛ satt.		مړہ maṛāh.		مارہ mārah.
وړد vōṛ klein.		وړدہ vaṛāh.		وارہ vārah.

Einige Adjectiva werden, ihrer Bedeutung nach, immer mit dem

Plural des betreffenden Substantivs construiert, wie **ټول** masc. alle, fem. **ټوله** ټوله; Formativ plur. com. **ټولو** ټولو.

## 2. Adjectiva auf ai.

Die Adjectiva, welche auf ai auslauten, bilden ihr Femininum, wie schon § 9, 2 ausgeführt worden ist, entweder auf ai oder auf e (i), wonach sich die weitere Flexion derselben richtet. Die erstere Bildung herrscht bei den reinen Adjectiven vor, die zweite bei allen Participiis Praesentis und Perfecti.

### Paradigma I.

#### Singular.

	Masc.		Fem.
Nom.	وَرْمَبَی vṛmbai der Erste.	وَرْمَبِی vṛmbai.	
Formativ	وَرْمَبِی vṛmbi.	وَرْمَبِی vṛmbai.	
Vocativ	وَرْمَبِیہ آئی ai vṛmbaiah.	وَرْمَبِیہ آئی ai vṛmbai.	

#### Plural.

Nom.	<b>ټولمبی</b> ټولمبی.	<b>ټولمبې</b> ټولمبې.
Formativ	<b>ټولمبیو</b> ټولمبیو.	<b>ټولمبېو</b> ټولمبېو.
	<b>ټولمبو</b> ټولمبو.	<b>ټولمبو</b> ټولمبو.
Vocativ	<b>ټولمبیو</b> <b>آی</b> ai ټولمبیو.	<b>ټولمبېو</b> <b>آی</b> ai ټولمبا-iو.
	<b>ټولمبو</b> — ټولمبو.	<b>ټولمبو</b> — ټولمبو.

### Paradigma II.

#### Singular.

	Masc.		Fem.
Nom.	وَرَايَ varai getragen.	وَرَايَ vare oder وَرَاِ vare.	
Formativ	وَرَايَ varī.	وَرَايَ varī.	
Vocativ	وَرَايَ آيَ ai varaiah.	وَرَايَ آيَ ai varī.	

#### Plural.

Nom.	<b>ټولمبی</b> ټولمبی.	<b>ټولمبې</b> ټولمبې.
Formativ	<b>ټولمبیو</b> ټولمبیو (ټولمبو).	<b>ټولمبېو</b> ټولمبېو (ټولمبو).
Vocativ	<b>ټولمبیو</b> <b>آی</b> ai ټولمبیو.	<b>ټولمبېو</b> <b>آی</b> ai ټولمبیو.

3. Die Adjectiva auf ā, i, ū, ō, au bleiben durchaus unverändert in beiderlei Geschlechtern, sowohl im Singular als im Plural; im Formativ Plural hängen sie das Formativ-Affix ō an den Stamm selbst.

4. Die Adjectiva auf e bilden ihr Feminin Sing. auf ah, wobei jedoch e gewöhnlich ausgestossen und euphonisches y eingeschaltet wird; im übrigen sind sie ganz regelmässig.

P a r a d i g m a.

Singular.

	Masc.	Fem.
Nom.	بډاڼی badāe gross.	بډاڼه badāyāh (badāeāh).
Formativ	بډاڼی badāe.	بډاڼی badāyē.
Vocativ	ای بډاڼه ai badāyah (badāeāh).	ای بډاڼی ai badāyē.

Plural.

Nom.	بډاڼی badāe.	بډاڼی badāyē.
Formativ	بډاڼو badāyō.	بډاڼو badāyō.
Vocativ	ای بډاڼو ai badāyō.	ای بډاڼو ai badāyō.

5. Die Adjectiva auf āh

lauten im Fem. Sing. auf āh aus, was zwar wohl in der Aussprache gehört, aber gewöhnlich durch die Schrift nicht wieder gegeben wird. Ihre Flexion richtet sich daher ganz nach der Analogie der Nomina masc. auf āh und der Feminina auf āh.

P a r a d i g m a.

Singular.

	Masc.	Fem.
Nom.	اودا udāh schlafend.	اوده udāh.
Formativ	اودا udāh.	اودی udē.
Vocativ	ای اوده ai udāh.	ای اودی ai udē.

Plural.

Nom.	اودا udāh.	اودی udē.
Formativ	اودو udō.	اودو udō.
Vocativ	ای اودو ai udō.	ای اودو ai udō.

Horr Raverty hat nach seiner Weise das Kapitel von den Adjectiven abgehandelt, dabei aber die eigentliche Formenlehre ganz ausser Acht gelassen, was die eingestreuten Paštō-Citate nicht zu ersetzen vermögen. Er hat auch die Bildung der Diminutive (§ 97) unter das Adjectivum subsumirt, wohin sie weder ihrer Form noch Bedeutung nach gehört.

Das Paštō kennt keine Comparativ- noch Superlativbildung der Adjectiven, wie sie noch das Neupersische besitzt, sondern es schliesst sich auch in dieser Beziehung eng an die neu-indischen Sprachen an, welche den Comparativ und Superlativ auf eine den semitischen Sprachen analoge Weise ausdrücken. Der Comparativ wird dadurch gebildet, dass das verglichene Object durch die Partikeln *کہ* oder *نه* — *کہ* oder *تر* *tar* in den Ablativ gesetzt wird, dem der Positiv des Adjectivs nachtritt, z. B. *دَا سَرِي که هغه نه لوتی دی* dieser Mann ist grösser als jener (wörtlich: dieser Mann ist gross vor jenem).

Der Superlativ wird auf dieselbe Weise wie der Comparativ gebildet, nur dass dem verglichenen Objecte ein Wort wie *ټول* *tol* alle, *حد* *hād*, Grenze etc. vorgesetzt wird, z. B. *دَا سَرِي که ټول* *tol* *دَا سَرِي که لوتی دی* dieser Mann ist der grösste (wörtlich: dieser Mann ist gross vor allen). Das Nähere gehört nicht in die Formenlehre, sondern in die Syntax; aber diese ganze Bildung ist sehr bezeichnend für die sprachliche Stellung des Paštō, welche ihm seinen Platz an der Seite der Prākrit-Sprachen Indiens anweist.

Wir dürfen aber auch dieses Kapitel nicht verlassen, ohne noch vorher einen Blick auf die Art und Weise geworfen zu haben, wie Herr Raverty die in seiner Grammatik eingewobenen Paštō-Citate übersetzt hat. Wir wollen dabei, um den Leser nicht zu ermüden, nur seine grössten Uebersetzungsfehler herausheben, die für seine Kenntniss des Paštō bezeichnend sind.

§ 89 übersetzt er das Paštō-Citat:

په سرهون محل کښی تورد آفتاب نوی

ښه دی زړه په دوه غم سره چاک چاک

„Die Sonnenstrahlen dringen nicht durch das Dach des bedeckten Gebäudes.

Das Herz zerrissen und zerfleischt durch Einen Kummer ist gut.“

Es ist erstaunlich, was für Unsinn er dem Paštō-Dichter aufbindet. Der Dichter vergleicht den Kummer mit einer Decke, die keinen



warmen Sonnenstrahl einlässt; so ist es auch mit dem Herzen, wenn nur Ein Kummer auf demselben (wie eine die Sonne d. i. Freude, abhaltende Decke) lastet. Die richtige Uebersetzung ist daher: „An einem bedeckten Platze gibt es keinen Sonnenschein, (So) wird das Herz durch Einen Kummer wohl ganz und gar zerrissen.“

§ 93 übersetzt er das Citat:

له ښو ښه غولړه اَحْمَدَ شاه  
بد شپږک کنړه تر ښه

„Verlange Vortrefflichkeit von den Guten, o Ahmad Schāh!  
Uebel betrachte leichter als eine Feder!“

Der ganze Sinn dieser Zeilen ist dadurch entstellt. Es sollte heissen:  
„Von den Guten verlange Gutes, o Ahmad Schah!  
Die Schlechten betrachte leichter als eine Schwungfeder!“

§ 95 übersetzt er das Citat aus dem Gulistān:

نه ټولو خلقو نه سړی په ليد کښی ډير ښه دی او تر ټولو خلقو نه  
سبى ډير ناکار دی وې په صلاح دهونښاران وفادار سبى غوره دی  
له بې وفا سړی نه

„Der Mensch nach allem Anschein ist das vortrefflichste der Geschöpfe und der Hund das verworfenste; jedoch mit der Zustimmung der Weisen ist ein dankbarer Hund weit besser als ein Mensch ohne Dankbarkeit.“

Einen solchen Schnitzer hätte Herr Raverty leicht vermeiden können, wenn er sich die Mühe genommen hätte, im Wörterbuche nachzuschlagen, was وفادار und وفا bedeutet; von Dank oder Undank ist nirgends die Rede, wohl aber von Treue und Treulosigkeit; es sollte also heissen: „Ein treuer Hund ist weit besser als ein treuloser Mensch.“

## §. 16.

### VI. Die Zahlwörter.

Die Paṣṭō-Numeralien bieten interessante Vergleichungspunkte mit dem Zend einerseits, und mit den neu-indischen Sprachen andererseits dar, so dass wir daraus einen neuen Anhaltspunkt für die sprachliche Stellung desselben zwischen beiden Sprachsippen gewinnen können.

#### I. Die Cardinalia.

Eins یو yau oder yō; fem. یوه yauäh.

Zwei دو dvah; fem. دوی dvē.

Drei دری drē oder در drē.

Vier خَلَوَر talōr.

Fünf پِنْدَه pinḍah.

Sechs شِپَر špaž oder شِپَك špag (östl.).

Sieben اَوَو ōvah oder اَوَو avvah (östl.).

Acht اَتَه atah.

Neun نُه nōh oder نَه nahah (östl.).

Zehn لَس las.

Die Paštō-Form یَو weist auf das zendische aēva hin (siehe Bopp, Vergl. Gramm. I, 308.), während die neu-indischen Dialecte, sowie das Neupersische sich ganz an die Sanskritform (एक) anschliessen.

دَو dvah entspricht ebenfalls der Zendform dva (Sansk. ebenfalls dva), Hindī dō, Sindhī ḅa (dv = vv = b).

دری dre, Sansk. tri, Zend thri, Sindhī trē, Hindī und Hindūstānī tīn (von dem Sansk. plur. neutr. त्रीणि).

خَلَوَر talōr, Sansk. चतुर्, starke Form चत्वार, daher die starke Zendform čathvār. Der ersteren Form entspricht das Paštō talōr, mit gewöhnlichem Uebergange des Dentalen in l. Die neu-indischen Sprachen weisen auf die Sanskritform चत्वार zurück, wie Hindī चार čār, Sindhī चारि čāre, während die neu-persische Form چهار an das Zend sich anschliesst.

پِنْدَه pinḍah, Sansk. पञ्चन्, Zend pañcan, Neupersisch پنچ, Hindī पांच, Sindhī پنڄ.

شِپَر špaž oder špag, Sansk. षष्, Zend khsvas, Neupersisch شش, Hindī छह čah, Sindhī छ oder छह (Sansk. ष = छ); die Paštō-Form شِپَر weist unmittelbar auf das zendische khsvas hin, indem khs in einfaches š, v dagegen, wie auch sonst, in p<sup>1)</sup> verwandelt worden ist, während das finale s in , ž übergegangen ist.

1) Umgekehrt wird p im Prākrit häufig in v verwandelt. Varar. II, 15.

اووہ avah oder اووہ avvah, Sansk. समन्, Zend haptan, Neu-persisch هفت. Das Paštō greift auch bei diesem Zahlworte auf das Zendische haptan zurück, haptan = happan = havvan (mit Assimilation von pt = pp, und Uebergang von pp in vv) = avvah, während umgekehrt die neu-indischen Sprachen sich enge an das Sanskrit anschliessen, als Hindī सात् (i. e. saptan = sattan = sāt Varar. III, 1.), Sindhī सत्.

آته atah, Sansk. अष्टन्, Zend astan, Neu-persisch هشت; Paštō durch Assimilation ursprünglich atta; ähnlich Hindī आठ āṭh und Sindhī अठ aṭha.

نه nōh, Sansk. नवन्, Zend navan, Neu-persisch نه, Hindī नव, Hindūstānī نو nau, Sindhī नवं nāvā.

لاس las, Sansk. दशन्, Zend dašan, Neu-persisch ده, Hindī दश, Hindūstānī دس, Sindhī डह ḍaha.

Das Paštō las unterscheidet sich von dem Hindūstānī 'das' allein durch den Uebergang des Dentalen in l. Ein ähnlicher Uebergang von d in r findet sich auch schon im alten Prākṛit (Varar. II, 14) und in den neueren Sprachen Indiens, z. B. Prākṛit cāraha, vāraha, tēraha, statt Sansk. ēkādaśa, dvādaśa, trayōdaśa, womit die Hindūstānī- und Sindhī-Zahlwörter übereinstimmen.

Was die Declination dieser Zahlwörter betrifft, so lautet یو yau im Formativ Sing. masc. یو یو yaū oder یو یو yaūh, fem. یو یو yaūh, Formativ یو یو yaūē.

دو dvāh, fem. دوی dvē; Formativ plur. com. دو دو dvō. Die übrigen Zahlwörter sind generis com. und bilden den Formativ durch das Formativ-Affix ē, wie درېو drēō, څلورو ṭalōrō, پنځو pinḍō etc.

Elf یوولس yaulas oder یوولس yavōlas (westl.).

Zwölf دواولس dvāhlas oder دواولس dvōlas (westl.).

Dreizehn ديارلس diyārlas.

Vierzehn څوارلس ṭvārlas.

Fünfzehn پنځدولس pinḍahlas

Sechszehn شپارلس *špārlas* oder شپاراس *špāras* (westl.).

Siebenzehn اووہلس *ōvahas* oder اووہلس *avvahas*.

Achtzehn اتهلس *atahas*.

Neunzehn نهلس *nōhlas* } oder نوئس *nūnas* (westl.).  
 نهہلس *nahalas* }

Zwanzig شل *šil*.

Die Zahlen von 11 — 20 werden einfach zusammengesetzt, indem die Einer immer vor die Zehner treten, wie im Sanskrit und den verwandten Sprachen. Einzelne haben offenbar der Euphonie wegen eine etwas veränderte Form angenommen, wie ديارلس statt درہلس *drēlas*; in خوارلس *tvārlas* ist eine andere, leichtere Assimilation eingetreten, indem von der zu Grunde liegenden Form चत्वार der Dental dem Labialen assimiliert worden ist.

In شپارلس, contrahirt سپاراس, ist das finale s der Zendform *khsvas* in r übergegangen (wohl durch das folgende l veranlasst), Sansk. षोडश, Hindūstānī سولہ *sōlah*, Sindhī सोरह *sōrāh*. Die Form نوئس ist euphonische Aussprache statt نولس *nūlas*.

Auffallend ist شل *šil*, welches dem Paštō ganz eigenthümlich ist; Sansk. विंशति, Zend *vīšaiti*, Neupersisch بیست *bīst*, Sindhī बीह, Hindūstānī بیس *bīs*, mit Abwerfung von *ti* und Contraction und Assimilation von *vinš* in *vīha* oder *bīs*. Im Paštō scheint umgekehrt die Sylbe *vī* abgeworfen und *šati*, mit Uebergang des Dentalen in l, in *šil* verwandelt worden zu sein. Diess gilt jedoch nur von der allein stehenden Form; in den zusammengesetzten Zahlen, 21, 22 etc. tritt wieder die ursprüngliche Form zu Tage, ویشٹ *vīšt*, welche mit dem Neupersischen بیشت, Sindhī वीहा und Hindūstānī *bīs* identisch ist.

Ein und zwanzig یو ویشٹ *yau vīšt*.

Zwei und zwanzig دو ویشٹ *dvah vīšt*.

Drei und zwanzig در ویشٹ *drē vīšt*.

Vier und zwanzig	خَلِير وِشْت talēr vīšt.
Fünf und zwanzig	پِنْځَه وِشْت pinḡah vīšt.
Sechs und zwanzig	شپږ وِشْت špaž vīšt.
Sieben und zwanzig	اووَه وِشْت ōvah vīšt.
Acht und zwanzig	آته وِشْت atah vīšt.
Neun und zwanzig	نه وِشْت nōh vīšt.
Dreissig	دېرش dērš.

Die Form دېرش dērš ist offenbar eine Contraction statt دېرشت dēršt, indem wieder das t von शति abgeworfen worden ist, darauf weist auch das Sindhī trīha, und das Hindūstānī tīs hin.

Ein und dreissig	يو دېرش yau dērš.
Zwei und dreissig	دو دېرش dō dērš.
Drei und dreissig	در دېرش dre dērš.
Vier und dreissig	څلور دېرش talōr dērš.
etc. etc. etc.	

Vierzig خَلوېښت talvēšt.

In der Form خَلوېښت talvēšt hat sich das ursprüngliche t wieder erhalten, während umgekehrt خَل tal ganz der Hindūstānī-Bildung चार (Sindhī चारि) entspricht, mit Uebergang von r in l und Verkürzung des langen ā.

Statt der Form خَلوېښت gebraucht jedoch das gemeine Volk sehr häufig eine Multiplication, دوه ځله dvah šilah, zweimal zwanzig; ebenso für sechszig: در ځله dre šilah, dreimal zwanzig etc., was ganz an die Zusammensetzung der Zehner in der Kāfir-Sprache erinnert; vergleiche meinen Aufsatz: Ueber die Sprache der Kāfirs im indischen Caucasus, B. XX, 377 ff.

Fünfzig پنځوس panḡōs.

Sanskrit pañcāśat, Zend pañcāśata, Neupersisch پَنْجَاہ, Sindhī  
Bd. XXI.

panjāha, Hindūstānī pačās; in den drei letzteren Bildungen ist das finale t wieder durchweg ausgestossen.

Sechzig شپٔتہ špētah.

Sanskrit śaṣṭi, Zend khsvasti, Neupersisch شست, Sindhī saṭhe, Hindūstānī sāṭh. Die Paṣṭō-Form greift auf das Zend zurück, mit Uebergang von v in p.

Siebenzig اَؤیا aviā.

Sanskrit saptati, Zend haptāiti, Neupersisch هفتاد, Sindhī sattare, Hindūstānī sattar. Im Paṣṭō ist das finale t wiederum abgeworfen worden, pt in vv assimiliert und vor dem finalen ā ein euphonisches y eingeschaltet worden. Die ursprüngliche Verdoppelung des v hat sich jedoch wieder verloren, da sie in der Aussprache nicht stark genug vernommen werden kann; man findet jedoch auch noch اَؤیا aviā geschrieben, was die ältere (und zugleich richtigere) Schreibweise ist. Das initiale h (=s) wird im Paṣṭō gewöhnlich abgeworfen.

Achtzig اَتٔیا atiyā (atīyā).

Sanskrit aṣṭi, Zend aštāiti, Neupersisch هشتاد, Sindhī asī, Hindūstānī assī. Das Paṣṭō schliesst sich auch hierin an das Zend an, mit Assimilation von ṣt in tt, so jedoch, dass die Verdoppelung wieder in den Hintergrund getreten ist.

Neunzig نَؤی navī oder navē.

Sanskrit navati, Zend navaiti, Neupersisch نود, Sindhī navē, Hindūstānī navvē.

Hundert سِل sil oder sal.

Sanskrit śata, Zend śata, Neupersisch صد. Die Paṣṭō-Form sil oder sal ist auf dieselbe Weise gebildet, wie شل zwanzig, indem t einfach in l verwandelt worden ist. سِل wird jedoch im Paṣṭō nur in der Einzahl gebraucht; sollen mehrere Hunderte ausgedrückt werden, so wird die Form سَو (auch صَو geschrieben), Plural سَو sava oder سَو savah, angewendet, welche auf die Prākṛit-Sprachen Indiens hinweist. शत wird im Prākṛit सद = सञ्च, Sindhī सउ sau, Hindūstānī سَو sau oder سَى sai.

Zweihundert دَوَه سَو dvah sava.

Dreihundert در سَو dre sava oder تیر سو tēr sū oder تیر سو.

Vierhundert خَلَوَر سَو šalōr sava oder خُونَسُو ūnsū (خُونَصُو).

Fünfhundert پَنځَه سَو pinḡah sava oder پُونَسُو pūnsū (پُونَصُو).

Sechshundert شپږ سَو špaḡ sava.

etc. etc. etc.

Tausend زر zār.

Sanskrit sahasra, Neupersisch هزار, Hindūstānī هزار, Sindhī dagegen sabassu (nach dem Prākrit सहस्र). Im Paṣtō ist die Sylbe saha von sahasra abgeworfen worden, wie vī in viṣati = Paṣtō ṣil.

Zwei Tausend دَوَه زر dvah zārah.

Drei Tausend در زر dre zārah.

Ein anderer Plural von زر ist زر کونَه, welcher aber nur allgemein „Tausende“ bedeutet (wörtlich: tausendfach; es ist daher stricte kein Plural). Der regelmässige Plural von زر ist زرونَه zārūnah.

Für Hunderttausend wird das indische لاک lak (Hindūstānī لاکھ lakh, Sindhī lakhu, Sansk. लक्ष) gebraucht; zwei Hundert Tausend, دَوَه لاک dvah lakah etc.; der regelmässige Plural von لاک ist لاکونَه lakūnah.

Auch das indische کروڑ karōṛ (Sansk. कोटि) ein Hundert Lakhs = zehn Millionen, wird im Paṣtō gebraucht.

## II. Die Ordinalia.

Die Ordinalzahlen werden im Paṣtō, wie im Neupersischen, durch Anhängung der Endsylbe am (verkürzt aus tam oder tham) gebildet.

Die erste Ordinalzahl hat eine starke Umwandlung durchlaufen:

Der Erste وړنځی vṛmbai, fem. vṛmbaī.

„ „ ځونځی ṛmbai, fem. ṛmbaī.

Sansk. prathama, Zend frethemō; im Paṣtō ist p wieder in v

übergegangen, th=h elidirt und nach m ein Labial (b) eingeschaltet worden, um demselben mehr Halt zu geben. Daneben ist auch rumbai im Gebrauch, wo der Halbvocal v schon abgeworfen ist.

Neben diesen beiden ärischen Bildungen wird auch das arabisches Ordinalzahlwort **أَوَّل** avval häufig gebraucht.

Die anderen Ordinalzahlwörter werden ganz regelmässig gebildet:

Der Zweite	دویم dvayam, fem. دویمه dvayamāh.
Der Dritte	دریم drēyam.
Der Vierte	څلورم talōram.
Der Fünfte	پنځم pinḍam.
Der Sechste	شپږم špaḥam.
Der Siebente	اووم ōvam.
Der Achte	آتم atam.
Der Neunte	نهم nōham.
Der Zehnte	لسم lasam.
Der Zwanzigste	شللم šilam.
etc. etc. etc.	

### III. Bruchzahlen.

Ein Viertel **چاؤ** pāō; Hindūstānī ebenfalls pāō, Sindhī pāu,  
Sansk. पाद.

Ein Halb نیم nīm (pers.).

Drei Viertel در چاؤ dre pāva.

Fünf Viertel پنځه چاؤ pinḍah pāva.

Anderthalb یو نیم yau nīm.

Ein und drei Viertel چاؤ کم دوه pāō kam dvah (wörtlich: Ein Viertel weniger zwei).

Drei und drei Viertel چاؤ کم څلور pāō kam ṭalōr (Ein Viertel weniger vier).



#### IV. Distributiva.

\*Diese werden im Paštō dadurch gebildet, dass man die Cardinalzahl wiederholt, z. B. دَوَ دَوَ dvāḥ dvāḥ, je zwei, zu zwei. پِنْدَه پِنْدَه pinḍah pinḍah, je fünf, zu fünf.

Will man dagegen eine Zahl nur ganz allgemein ausdrücken, so setzt man ihr die Praeposition **په** pah vor, z. B. **په سل** in Hundert, hundertmal; **په زرگونو** pah zargūnō in Tausenden; **په لکونو** in hunderttausenden.

Will man umgekehrt eine Zahl bestimmt abgrenzen (so viel und nicht mehr), so wiederholt man die betreffende Zahl mit der Praeposition  $\text{dvaḥ}$ , z. B.  $\text{dvaḥ paḥ dvaḥ}$  zwei durch zwei = nur zwei (keine drei).

§. 17.

## VII. Die Fürwörter.

## I. Persönliche Fürwörter.

Die persönlichen Fürwörter des Paṣṭō sind entweder für sich stehende (pronomina absoluta) oder angehängte (pronomina suffixa). Die letztere Classe gebraucht das Paṣṭō in sehr ausgedehntem Masse, und stimmt in der Anwendung derselben ganz mit dem Neupersischen und dem Sindhī überein, die beiden einzigen ärischen Sprachen, ausser dem Paṣṭō, welche den Gebrauch der Suffixa kennen.

### 1. Pronomina absoluta.

8; zah ich (com.).

**Singular.**

Nom. *ich*; zah ich.

Gen. دَا مَ da mā; دَمَا ḍmā; دَا دَمَا da ḍmā.

Dat. مَا تَهْ, لَهْ, لَرَاهْ mā tah, lah, larah: mir.

وَمَا تَهُ، لَهُ، لَرَّهٗ vā mā tah, ,, ,, ,,

oder:

رَا رَا تَاه رَا لَاه لَاه رَا لَارَاه. rā, rā tah, rā lah, lā lah, rā larah.

Instrum. مَا durch mich.

Accus. مَا mich.

Ablat. لَهُ مَا lah mā, lah mā nah.

# Plural.

Nom. مُونَگه, مُونَگه mūngah, mūng; auch mungah, mung (östl.).

مُوزِه, مُوزِه mūzah, mūz (westl.): wir.

Genit. دَ مُونَگه, دَ مُونَگه da mūngah, ďmūngah (östl.): unser.

دَ مُوزِه, دَ مُوزِه da mūzah, ďmūzah (westl.) „

Dativ مُونَگه تِه, مُونَگه تِه mūngah tah, mūng tah etc.: uns.

مُوزِه تِه, مُوزِه تِه mūzah tah, mūz tah etc. „

oder:

etc. رَا تِه, رَا تِه rā, rā tah, rā lah etc.

Instrum. مُونَگه, مُونَگه mūngah, mūng: durch uns.

مُوزِه, مُوزِه mūzah, mūz „ „

Accus. مُونَگه, مُونَگه mūngah, mūng: uns.

مُوزِه, مُوزِه mūzah, mūz „

Ablat. لَهُ مُونَگه, لَهُ مُونَگه lah mūngah, mūng: von uns.

لَهُ مُوزِه, لَهُ مُوزِه lah mūzah, mūz „ „

ز; zah ich, weist zunächst auf das Zendische azēm hin; Sansk. aham, Prākrit verkürzt ह; Neupersisch dagegen مَن, Hindūstānī māī, Sindhī āū; in der Kāfir-Sprache ei (griechisch ἐγώ, Deutsch ich; Englisch I).

Die übrigen Casus werden durch مَا mit den nöthigen Praefixen und Postfixen gebildet, welchem der Sansk. und Zendische Accusativ mā zu Grunde liegt.

In dem Genitiv Sing. دَ مَا ďmā (com.) scheint دَ ein blosser euphonischer Vorschlagsconsonant zu sein, wie s in سَتَا stā, weil es auch wieder mit dem Praefix دَ verbunden werden kann, دَ دَ مَا da ďmā. Die Bildung des Plural مُونَگه, مُونَگه (östl.) und مُوزِه,

مور (westl.), welche ganz die Spur des Zend (vaəm) wieder verlässt, ist schwer zu erklären. Die Urform scheint mir jedenfalls in dem westl. مور müß zu suchen zu sein, und n in مونگ müng ein euphonischer Nasal. Dieses مور kommt am nächsten dem Lithauischen mes, das Bopp für eine Abbreviation von sma hält; Genit. und Ablativ im Lithauischen musū. Auch das Aeolische ἄμμεσ streift nahe an die Paštō-Form (nur dass letzteres die Sylbe ἄμ- abgeworfen hat) und zeigt die Vermittelung mit dem Sansk. अस्मे (Präkrit अम्हे, durch Versetzung des स = ह). Die neuindischen Sprachen zeigen verschiedene Formen; Hindūstānī فَم ham, Sindhī असी asī, das wieder mehr an das Sansk. अस्मे sich anschliesst; Kāfir: ima.

Eine eigenthümliche Erscheinung im Paštō ist, dass für den Dativ Singular und Plural entweder اړ rā allein, oder auch mit den Postfixen des Dativs gebraucht wird. Ein gleiches findet statt bei dem Pronomen der zweiten und dritten Person, wo auf dieselbe Weise دَر dar und وَر var gebraucht werden. Es kann wohl kaum zweifelhaft sein, dass wir in دَر das persische تَر turā und in وَر var das persische وَر urā zu suchen haben. Wenn dem so ist, so würde dieser Umstand auch das nöthige Licht auf اړ rā werfen; اړ würde demnach für مَر marā stehen, mit Abwerfung von m. Auffallend wäre dabei nur, dass an diese Dativ-Form wieder Dativ-Postfixe angehängt worden wären. Man könnte aber dabei annehmen, dass die ursprüngliche Dativ-Bildung mehr in den Hintergrund getreten, und die Form اړ als Formativ des Pronomens der ersten Person wieder nach der allgemeinen Declinationsmethode behandelt worden wäre. Für diese Annahme scheint jedenfalls der Umstand zu sprechen, dass in erster Linie اړ als Dativ ohne alle Postfixe gebraucht wird, wie auch دَر und وَر, dass also eine weitere Anhängung von Postfixen erst später in Gebrauch gekommen zu sein scheint. Im heutigen Sprachgebrauch des Paštō freilich werden دَر, دَر und وَر, neben ihrem Dativischen Gebrauch, der immer noch der erste und vorherrschende ist, auch ganz allgemein als die Formative (Sing. und Plural) ihrer resp. Pronomina angewendet, und

mit Praefixen und Postfixen verbunden, wie die regelmässigen Formative des Singular und Plural.

Zu bemerken ist noch, dass man statt *رَا لَرَه* euphonisch auch *لَا لَرَه* *lā larah* spricht; eine ähnliche euphonische Aussprache tritt auch bei *دَر* und *وَر* ein, wie wir später sehen werden.

Was Herr Raverty in § 106 behauptet, ist mir ganz unverständlich; ich will daher seine eigenen Worte hieher setzen:

„Die nicht flectirte Form dieses Pronomens (i. e. *رَا*) wird manchmal für den Dativ gebraucht, indem das Pronominal-Affix *م* (beschrieben in § 135) mit dem Zeitwort auch den objectiven Casus bezeichnet.“ Ich muss es jedem Leser selbst überlassen, den Sinn dieses Paragraphen herauszufinden. Also *رَا* soll auch manchmal für den Dativ stehen! Das Citat, das Herr Raverty zur Begründung dieser Regel beibringt, lautet:

دۀ ديار غمونؤ هسي هدا دوست كړم  
لك وټۀ په خزان كښي شي بي برك

welches er folgendermassen übersetzt:

„Die Sorge und Angst, die ich wegen meiner Geliebten erdulde,  
hat mich zu Haut und Bein reducirt,  
Wie der Baum im Herbste ohne Laub wird.“

Die Uebersetzung, abgesehen von der schwülstigen Umschreibung, mit der er seine grammatische Unwissenheit zu verdecken sucht, ist sonst richtig; sein afghänischer Munshī hat ihm richtig vorübersetzt, nur kann man nicht einsehen, wie seine Uebersetzung zu seiner Regel passen soll: denn seine Uebersetzung zeigt auf jeden Fall einen Accusativ, und keinen Dativ. Der Grundirrthum aber liegt darin, dass Herr Raverty diese ganze Tempusbildung (*كړم*) missverstanden hat (vergl. § 453 seiner Grammatik); *رَا* ist und bleibt Nominativ, und wird niemals statt eines Accusativs, noch viel weniger statt eines Dativs gesetzt; auch bezeichnet *م* keineswegs einen objectiven Casus (soll doch wohl den Accusativ heissen), sondern es dient beim Verbum einzig und allein dazu, die erste Person des Singular zu bezeichnen; alles andere ist pure Einbildung von Hrn. Raverty. *كړم* ist nicht gleich dem Hindūstānī *مجه كوكيا* wie es ihm sein Munshī ganz richtig im Hindūstānī hat übersetzen müssen; in diesem Falle wäre freilich

ستاسى stāsē, stāsĕ; euer,

Dativ etc. تاسو، تاس ته، نه، تیره tāsū, tāsu tah, lah, larah; euch.  
 etc. تاسی، تاس ته، نه، تیره tāsē, tāse tah, lah, larah; „

oder:

etc. دَر، دَر ته، دَر له، دَر تیره dar, dar tah; dar lah, dar larah.  
 دَل، دَل ته، دَل تیره — euphonisch — da lah, da larah.

Instrum. تاسو، تاس tāsū, tāsu durch euch.

تاسی، تاس tāsē, tāse „ „

Accus. تاسو، تاس tāsū, tāsu euch.

تاسی، تاس tāsē, tāse „ „

Vocativ تاسو، تاس ای ai tāsū, tāsu o ihr!

تاسی، تاس ای ai tāsē, tāse „ „

Ablativ تاسو، تاس lah tāsū, tāsu von euch.

تاسی، تاس lah tāsē, tāse „ „

Das Fürwort der zweiten Person تَه tah schliesst sich *aber* an die Prākritform तं, als an das Zendische tūm (Sansk. tvam) an. Der Formativ تَا weist auf den Sansk. Accus. tvā, Zend thvā hin (griechisch τέ, lateinisch te).

In der Genitivform ستَا (oder شَتَا) scheint s ein blosser euphonischer Vorschlagsconsonant zu sein (wie خ in حَمَا), da sich daneben auch noch د ستَا da stā im Gebrauch findet.

Auffallend sind die Pluralbildungen تاسو (تاس) und تاسی, zu denen sich in den verwandten Sprachen keine Analogien vorfinden. Sie scheinen aus dem Stamme ته (= तं) und dem angehängten (ursprünglichen Pronomen) स्म gebildet zu sein, das auf ähnliche Weise auch im Prākrit zur Casusbildung der Fürwörter beigezogen wird; siehe Bopp, Vergl. Gramm. II, 333. 334. So lautet der Plur. Nom. im Prākrit तुम्हे, statt तुम्से. Der Plur. تاسو ist daher ganz auf dieselbe Weise gebildet, wie der Plur. مُونک (مونک) der ersten Person.

Ueber <sup>دَر تَه</sup> etc. ist schon beim ersten Fürwort das Nöthige bemerkt worden.

Das Paštō besitzt kein selbstständiges Fürwort der dritten Person, sondern gebraucht statt dessen gewöhnlich das Demonstrativum <sup>هَیاه</sup> hayah, jener, jene, jenes; er, sie, es; siehe das Folgende. Als Ueberrest eines ursprünglichen Pronomens der dritten Person ist <sup>وَر</sup> var (das wir oben mit dem Neupersischen <sup>وَرَا</sup> ū-rā verglichen haben) zu betrachten, das zunächst nur den Dativ des Singular und Plural vertritt, aber auch ganz allgemein als Formativ des Sing. und Plural der dritten Person gebraucht, und mit Praefixen und Postfixen verbunden wird.

## 2. Pronomina suffixa.

Neben den absoluten Fürwörtern gebraucht das Paštō angehängte Fürwörter, sogenannte Suffixa, wie das Neupersische und insbesondere das Sindhi, mit welcher letzterer Sprache das Paštō in der Anwendung derselben auf eine merkwürdige Weise übereinstimmt.

Diese Suffixe können jeden Casus vertreten, mit Ausnahme des Nominativs und Vocativs, gerade wie im Sindhi, und sich an ein beliebiges Wort im Satze anreihen, so jedoch, dass diejenigen Suffixe, welche ein Pronomen possessivum (i. e. Genitiv) vertreten, dem betreffenden Nomen entweder unmittelbar vor oder nachgesetzt werden.

Eigenthümlich für die Schreibweise des Paštō jedoch ist es, dass diese Suffixe nicht unmittelbar mit dem betreffenden Nomen, Verbum oder Partikel (mit Ausnahme einiger Praefixe und Postfixe) in Ein Wort zusammengeschrieben, sondern selbstständig gesetzt werden.

### Singular.

Erste Person: <sup>م</sup> od. <sup>مې</sup> me od. mē, mein, durch mich, mich etc.

Zweite Person: <sup>د</sup> oder <sup>دې</sup> de od. dē, dein, durch dich, dich etc.

Dritte Person: <sup>یَه</sup> yah (westl.) <sup>یې</sup> yē (östl.) sein, durch ihn, ihn etc.

### Plural.

Erste Person: <sup>مو</sup> mū, <sup>مه</sup> muh, <sup>ام</sup> um, unser, durch uns, uns etc.

Zweite Person: <sup>مو</sup> mū, <sup>مه</sup> muh, euer, durch euch, euch etc.

Dritte Person: <sup>یَه</sup> yah (westl.) <sup>یې</sup> yē (östl.), ihr, durch sie, sie etc.

Das Suffix der ersten Person Singular <sup>م</sup> (مې mē ist nur ver-

schiedene Schreibweise) stimmt ganz mit dem persischen **م** am (m), Sindhī **mē**, überein, und das Pāštō nähert sich hierin wieder, im Gegensatz zu dem absoluten Pronomen **ز** zah, dem Prākrit (**मे** Genitiv und Instrument. im Prākrit, ebenso im Sanskrit).

Das Suffix der zweiten Person Singular **د** (دی) ist gleichfalls identisch mit dem persischen Suffix **ت** at (t); im Sindhī wird bloss **ē** als Suffix der zweiten Person Sing. gebraucht, indem **ت** nach den allgemeinen Regeln elidirt wird; auch dieses Suffix weist ursprünglich auf den Sanskritischen Genitiv **ते** zurück, wie **mē**.

Das Suffix der dritten Person Singular und Plural **یہ** yah, wie es im Westen, und **ی** <sup>1)</sup> yē, wie es im Osten gesprochen wird, beurkundet eine merkwürdige Uebereinstimmung mit dem Prākrit. Im Prākrit findet sich noch (vergl. Lassen, Instit. Ling. Prāk. S. 327. 5 und Varar. VI, 11. 12) die abgekürzte Form des Genit. **से**, statt **अस्य** (= **तस्य**) und **सिम्** statt des Genitivs Plural **तेषाम्**, eine Form, die allerdings nicht von **अस्य** verkürzt ist, sondern nach Bopp, Vergl. Gramm. II, 342, auf die Basis **स्व** (**से** = **स्वे**) zurückzuführen ist <sup>2)</sup>. Im Pāštō nun sind beide Genitive **से** und **सिम्** in Eine Form zusammengezogen, dadurch aber der Unterschied des Singular und Plural verwischt worden. Das Neupersische **ش** und das Sindhī **सि** weisen auf dieselbe Quelle zurück; im Pāštō ist h = s ausgefallen, was sich auch sonst öfter nachweisen lässt. Das persische Plural-Suffix **ایشان** weist, im Gegensatz zu **ش**, wieder auf **एष** zurück. Auch im Sindhī lautet das Suffix der dritten Person Plural verschieden von dem des Singulars, nämlich **नि** (nē), welches, wie es mir scheint, auf das Thema **न** (Prākrit **ण**, Lassen, S. 325) zurückzuführen ist. Im Pāli findet sich noch vollständiger die Form **na** in

1) Die Schreibweise **ی** ist eigentlich falsch, es sollte **بی** geschrieben werden; allein es wird so in allen östlichen Handschriften geschrieben gefunden.

2) Vergleiche das Lateinische **sui**, **se**.



dem Genitiv Plural nēsā, statt tēsā; wie nun der Sindhī Genitiv Plural तनि aus tēsā, Prākrit तण्, verkürzt worden ist, ebenso ist नि oder न aus nēsā (die Prākrit-Form ist रोहि) zusammengezogen worden.

Das Suffix der ersten Person Plural <sup>مُو</sup> mū oder <sup>مُه</sup> muh, oder auch <sup>اُم</sup> um, entspricht dem persischen م mā, Sindhī dagegen sū (sī) oder ū. Wie das Neupersische م eine Verkürzung des sanskritischen asmā-kam, Zend ahmā-kēm (griechisch ἀμμεων) ist, so sind auch die beiden Paštō-Formen <sup>مُو</sup> und <sup>مُه</sup> offenbar durch denselben Process zu erklären; die Form <sup>اُم</sup> um dagegen scheint mir wieder mehr unmittelbar auf den Prākrit Genitiv Plur. अम्ह amha hinzuweisen. Die Sindhī-Suffixa sū (sī) und ū sind auf dieselbe Weise aus dem Sansk. asmā-kam verkürzt, nur dass dabei m ausgestossen worden ist, dafür aber gleichsam als Ersatz für das ausgefallene m ū sich festgesetzt hat, während in der Form sī das ursprüngliche e (Sansk. असे, Prākrit अम्हे) in ī übergegangen ist; in ū dagegen ist ursprüngliches s = h wieder abgeworfen worden, gerade wie im Paštō.

Das Suffix der zweiten Person Plural <sup>مُو</sup> mū oder <sup>مُه</sup> muh, welches der äusseren Form nach jetzt ganz identisch ist mit dem Suffix der Ersten Person Plural, ist bereits sehr verstümmelt. Die ganze erste Sylbe des Sansk. Genit. Plural yuṣ-mā-kam, Zend ysmākem, persisch شما ist abgeworfen, und bloss mā = mū (vgl. die griechische ὑμμεων) beibehalten.

Das Sindhī weist dagegen als Suffix der zweiten Person Plur. <sup>व</sup> va auf, Sanskrit वस्, Zend vō, Lateinisch vos, vestri.

Es ist schon bemerkt worden, dass die voranstehenden Suffixe nicht mit dem betreffenden Nomen, Verbum oder Partikel zusammengeschrieben, sondern selbstständig gesetzt werden. Eine Ausnahme macht nur das Suffix der dritten Person Singular und Plural <sup>ئی</sup> yē, welches mit einigen Praefixen und Postfixen zu

Einem Wort verbunden wird. Diese Praefixe sind <sup>پار</sup> par, auf, über; <sup>تر</sup> tar, von, aus; mit dem Suffix der dritten Person verbunden <sup>پرې</sup> prē, über ihm, ihnen; <sup>ترې</sup> trē von ihm, ihnen, indem dabei das kurze a der Euphonie wegen ausgestossen wird. Das Postfix, mit

dem das Suffix der dritten Person verbunden wird, ist کښ کښ, in, vor dessen Anfügung das kurze ɛ verschwindet, als کښې کښې, in ihm, ihnen.

Mit dem Suffix der dritten Person findet sich so auch das Postfix ځې ځې, von, aus, wegen, nämlich ځې ځې, von ihm, ihnen. Was die Schreibweise von کښې und ځې betrifft, so ist wohl darauf zu achten, dass bei der schwankenden Schreibweise des Paṣtō, auch das einfache Postfix کښ sehr häufig کښې geschrieben wird; ebenso findet sich ځې (auch Pronomen Indefinitum) sehr häufig ځې geschrieben; der Zusammenhang kann dann allein über-

die Bedeutung der Form entscheiden. Es wäre aber (besonders in Drucken, die von Europäern besorgt werden) sehr zu wünschen, wenn eine gleichmässige Schreibweise eingehalten würde, um vielfachen Missverständnissen vorzubeugen.

Eine andere merkwürdige Verbindung mit dem Ablativ-Postfix ښه (auch ښا) ist ت ti, ein alter Ueberrest des Demonstrativ-Pronomens ټ, in der allein gebräuchlichen Form ټه oder ټا, von ihm (Person oder Sache); sie scheint bloss im Singular im Gebrauche zu sein: denn vom Plural ist mir noch kein Beispiel vorgekommen.

Ganz falsch ist, wenn Herr Raverty in § 136 behauptet, dass die drei Praepositionen ږ, ښ, und ښا (letzteres ist aber Postfix) auch als demonstrative Fürwörter gebraucht werden; es fehlt eben durchweg am richtigen Verständniss der Sache, worüber sich nichts weiteres mehr sagen lässt.

Ebenso unrichtig ist, wenn Herr Raverty in § 135 den Satz aufstellt, dass die Pronomina suffixa zur Bildung der Zeiten der intransitiven und substantivischen, und mit Ausnahme der 6 vergangenen Zeiten, auch der transitiven Zeitwörter verwendet werden. Von der Bildung der Zeiten kann ohnediess gar nicht die Rede sein; aber auch die Personal-Endungen der Zeitwörter (von denen er offenbar reden will, aber den rechten Ausdruck nicht finden kann) greifen im Paṣtō nicht auf die Pronomina suffixa zurück, wie ja der Augenschein lehrt; die Personal-Endungen der Zeitwörter finden vielmehr ihre einzige Erklärung im Präkrit und den von ihm abstammenden Dialecten, wie wir es später im Einzelnen auseinandersetzen werden.

## II. Pronomina demonstrativa.

1. هغه hayah, jener, jene, jenes; er, sie, es.

### Singular.

Nom. هغه hayah, com.

Genit. د هغه da hayah, masc.

د هغه } da hiyeh, fem.

د هغې } da hiyē „

Dat. etc. ته هغه hayah tah, masc.

ته هغې higē tah, fem.

oder:

وړ ته, وړ له, وړ وړ var, var tah, var lah, var larah

Instrum. هغه hayah, masc.

هغه } hiyeh, fem.

هغې } hiyē, „

Accus. هغه hayah, com.

Ablat. له هغه lah hayah, masc.

له هغې lah hiyē, fem.

### Plural.

Nom. هغه hayah, com.

Genit. د هغو da hayō.

Dat. etc. ته هغو hayō tah etc.

oder:

وړ ته, وړ له, وړ وړ var, var tah, var lah, var larah.

Instrum. هغو hayō.

Accus. هغه hayah.

Ablat. له هغو lah hayō.

2. دَځَ dayah, dieser, diese, dieses.

Ganz wie دَځَ wird auch دَځَ flektirt.

#### Singular.

Nom. دَځَ dayah, com.

Gen. دَځَ دَ da dayah, masc.

دَځَ دَځِ da diyeh, fem.

دَځَ دَځِ da diyē, „

Dat. etc. دَځَ دَ dayah tah, masc.

دَځَ دَځِ diyē tah, fem.

Instrum. دَځَ dayah, masc.

دَځَ | diyeh, fem.

دَځِ | diyē, „

Accus. دَځَ dayah, com.

Ablat. دَځَ لَ lah dayah, masc.

دَځَ لَ lah diyē, fem.

#### Plural.

Nom. دَځَ dayah.

Genit. دَځَ دَ da dayō.

Dat. etc. دَځَ دَ dayō tah etc.

Instrum. دَځَ dayō.

Accus. دَځَ dayah.

Ablat. دَځَ لَ lah dayō.

Die Etymologie dieser beiden Pronomina ist dunkel, so viel scheint jedoch über allen Zweifel erhaben, dass beide **zusammen-**gesetzt sind — ha-γah und da-γah. Merkwürdig ist, dass auch die Kāfir-Sprache, ein uralter Prākrit-Dialect, ein Pronomen **siḡa**, jener, hat. Man könnte dadurch versucht sein, das ha in **haγah** = **स** (= **सो** = **हो**) zu nehmen und das γ = k (denn das Paṣṭō **غ**

hat nichts mit dem arabischen Laute gemein) und es mit dem Sansk. कि vergleichen, wie Bopp, Vergl. Gramm. § 394. 395 das lateinische hī-c erklärt hat. Im Hinblick auf die neueren indischen Sprachen jedoch liesse sich h vielleicht besser als Adverb = Sansk. इह fassen, und yah = ka als Adjectiv-Affix, wörtlich: der da; ähnlich im Hindūstānī هـ yeh, Sindhī ही hī = Sansk. इह. Ebenso liesse sich فَه erklären, als zusammengesetzt aus त (cf. तच) und क.

Statt فَه findet sich auch, besonders in der Poësie, abgekürzt غ yah, was aber für die Etymologie keinen weiteren Anhalt gewährt, da nur euphonische Abkürzung des Pronomens zu Grunde liegt.

Was die Declination von فَه betrifft, so ist es unerwiesen, wenn Herr Raverty § 111 behauptet, dass die Form هَو hayō auch für den Nominativ Plural gebraucht werde. In der ersten Auflage seiner Grammatik hatte er nur هَو hayō als Nominativ Plural aufgestellt und dabei bemerkt, dass der Nominativ Singular auch manchmal für den Plural gebraucht werde; in der zweiten Auflage hat er zwar هَو aus dem Paradigma selbst gestrichen, aber, um seinen früheren Grundirrtum noch einigermaßen zu verdecken, es doch nicht unterlassen können, zu bemerken, dass „gelegentlich“ auch die flectirte Form für den Nominativ Plural gebraucht werde. In der zweiten Auflage ist das anrühige هَو nur auf ein einziges Beispiel beschränkt; aber da das Publicum nicht immer Gelegenheit hat, die Original-Handschriften zu vergleichen (da er sich überdiess gar keine Mühe genommen hat, nur annähernd den Ort eines Citats anzugeben), so lässt sich darauf nicht mit Sicherheit bauen. Ich habe darüber unter allen afghänischen Stämmen, deren Vertreter mir in Peshawar zugänglich waren, nachgeforscht, aber immer die bestimteste Antwort erhalten, dass nur فَه im Nominativ Plural gebraucht werde, und ich kann noch hinzufügen, dass, soweit meine eigene Paštō-Lectüre reicht, ich niemals هَو für den Nominativ Plural angewendet gefunden habe. Ich fordere daher Herrn

Raverty auf, seinen Satz durch unverdächtige Citate (mit Angabe des Ortes der Handschrift) zu belegen. Ebenso wenig ist mir die Form *هغوی* *huyōe* jemals zu Gesicht gekommen; das gleiche gilt auch von der Aussprache *هغو* *huyō*, die ich nie gehört habe. So viel ich mich erinnern kann, führt Herr Raverty selbst kein einziges Citat mit der Form *هغوی* *huyōe* an; wenn aber, so sollte es zuvor erhärtet werden.

Neben *هغه* und *هغه* gebraucht das *Paštō* noch zwei weitere Demonstrativ-Fürwörter:

8. *دا* *dā*, dieser, diese, dieses,  
auf etwas nahe liegendes hinweisend.

Singular.

Nom. *دا* *dā*.

Genit. *دا ده* *da dah*, *ده دې* oder *د ده* *da dē* oder *da de*.

Dativ *ده ته* *dah tah*, *دې ته* *dē tah*.

Instrum. *ده* *dah*, *دې* *dē*.

Accus. *دا* *da*.

Ablat. *ده له* *lah dah*, *دې له* *lah dē*.

Plural.

Nom. *دا* *dā*.

Genit. *ده دېو* *da dēō*, *ده دېوو* *da dēvō*, *دې دې* *da dē*.

Dativ *ده ته دېو* *dēō tah*, *ده ته دېوو* *dēvō tah*, *دې ته* *dē tah*.

Instrum. *ده دېو* *dēō*, *ده دېوو* *dēvō*, *دې دې* *dē*.

Accus. *دا* *dā*.

Ablat. *ده له دېو* *lah dēō*, *ده له دېوو* *dēvō*, *دې له* *dē*.

Ueber die Declination dieses Pronomens ist folgendes zu bemerken. Steht *دا* absolut, so wird im Formativ Singular für das Masculinum *ده* *dah* gesetzt, z. B. *ده قلم* *da dah qalam*,

Feder; für das Femininum dagegen دې, z. B. دې قلم da dē qalam, ihre Feder. Ist das Demonstrativ dagegen mit einem Activ verbunden, so wird ohne Unterschied des Geschlechtes das Demonstrativ Singular دې dē gebraucht, z. B. دا دې سړی da dē sūri dieses Menschen, دا دې ښځې da dē ſeḡe dieses Weibes. دې bleibt jedoch auch sehr häufig im Formativ Singular und unverändert, z. B. په دا سبب په aus diesem Grunde; په دا ورځو in diesen Tagen, Rav. Gulšan-i-Rōh p. 27.

4. دې dai, jener, jene, jenes,  
auf etwas Entfernteres hinweisend.

#### Singular.

Nom. دې dai.  
Genit. د دې da dai.  
Dativ دې ته dai tah.  
Instrum. دې dai.  
Accus. دې dai.  
Ablat. دې له lah dai.

#### Plural.

Nom. دوي dūi.  
Genit. د دوي da dūi; د دوي da dūiō.  
Dativ دوي ته dūi tah; dūiō tah.  
Instrum. دوي dūi, dūiō.  
Accus. دوي dūi.  
Ablat. دوي له lah dūi, dūiō.

Herr Raverty sagt in § 115, dass دې das Femininum von دې mir ist eine solche Femininform nicht vorgekommen, und

das Ganze scheint mir auf einer Verwechslung mit dem Demonstrativ دَ zu beruhen; die obliquen Casus von دَئى lauten auch nicht دَ noch دى, wie Herr Raverty angibt, sondern دَئى dai bleibt im Singular durchaus unverändert. Die Unterscheidung von دَئى dai und دى dē im Singular Formativ fällt wegen der Gleichheit der Schreibweise allerdings nicht in die Augen (da die Afghānen fast durchaus unpunctirt schreiben) wohl aber in die Ohren.

Beide Demonstrativa, دَ und دَئى scheinen aus derselben ursprünglichen Wurzel न entstanden, und erst im Sprachgebrauch des Paštō in zwei besondere Pronomina zerlegt worden zu sein; دَئى liesse sich noch näher mit dem Sansk. न्य vergleichen, mit dem Bopp das deutsche der, die, das, zusammenstellt.

Es finden sich auch noch zwei emphatische Demonstrativa هَايَه hāyah, dieser da, und وَايَه vōyah, jener da, im Gebrauch.

5. هَايَه hāyah jener, jene, jenes da.

Singular.

Nom. هَايَه hāyah.

Formativ هَايِ haē.

6. وَايَه vōyah, jener, jene, jenes da.

Singular.

Nom. وَايَه vōyah.

Formativ وَايِ vōyē.

Ob sie auch im Plural vorkommen, ist noch nicht nachgewiesen.

Beide Demonstrative sind offenbar aus هَا hā und وَا vō und dem emphatischen يَه yah (Hindūstānī ē, Sindhī hī = Sansk. इह hier) zusammengesetzt; hā erinnert an das Hindūstānī يَه yeh, Sindhī ही, Paštō ha-yah; und وَا vō an das Hindūstānī وَ vōh, Sindhī هُ hū (von einer im Sanskrit nicht mehr gebräuchlichen Basis sva, vergl. Bopp § 341).



### III. Das Relativ-Pronomen.

Das Paštō hat nur Ein Relativum, چه, entsprechend dem Neupersischen که, welches ebenfalls gebraucht wird. Es ist keinerlei Flexion unterworfen, so wenig als das persische که, und zeigt die Relation nur an, welche durch ein nachfolgendes Pronomen näher fixirt werden muss, gerade wie das hebräische אשר, z. B. Rav. Gulšan-i-Rōh p. 14:

چه عزت د عالمونوډه کېږي نه وي  
هغه ملک فسق وفساد شي

Worin (wörtlich: welches — Ehre der Gelehrten in ihm [کېږي mit dem Suffix der dritten Person] nicht wird) keine Ehre der Gelehrten wird, jenes Reich wird Schlechtigkeit und Aufruhr, d. h. das Reich, in welchem den Gelehrten keine Ehre erwiesen wird, verfällt in Schlechtigkeit und Aufruhr.

Das Nähere über seine Construction gehört in die Syntax.

Etymologisch entspricht چه dem Sank. Relativ य, welches im Prākrit जो, Sindhī und Hindūstānī ebenfalls jō lautet. Nicht zu verwechseln mit dem Relativum چه (wie Herr Raverty in zweien seiner Citate § 128 gethan hat) ist das Adverb چه, welches, ähnlich dem persischen که, wann, da, weil bedeutet, und deshalb auch keiner näheren Definition durch ein nachfolgendes Pronomen bedarf. Vergl. das Paštō-Citat in § 128:

په ټوي بوسې به څه صبورۍ کړم  
چه آخست شي له جهان نصيب درو درو

welches Herr Raverty übersetzt:

Mit Einem Kusse nur, wie soll ich zufrieden sein,  
Da von der Welt das Glück nur stufenweise erlangt wird.

Die Uebersetzung widerspricht sich jedoch direct; denn څه ist hier nicht in fragendem Sinne gebraucht, sondern in allgemeinem, etwas, ein wenig. Es sollte daher heissen:

„Mit einem Kusse will ich mich schon etwas gedulden,  
Da man von der Welt sein Loos nur stufenweise erringt.“

Herr Raverty sieht aber wunderbarer Weise nicht ein, dass چه hier nicht ein Relativ, sondern ein Adverb ist.

IV. Das Reflexiv-Adjectiv خیل xpal, selbst, eigen;  
suus, sua, suum.

Das Paštō hat nur ein Reflexiv-Adjectiv; das man auch Pronomen possessivum der dritten Person nennen könnte, خیل xpal, welches seiner Ableitung nach ganz dem persischen خود entspricht (mit Uebergang von و in پ, und د in ل). Seine Declination ist ganz regelmässig.

Singular.

	Masc.	Fem.
Nom.	خیل xpal.	خیله xpalāh.
Formativ	خیل xpal.	خیلی xpalē.

Plural.

Nom.	خیل xpal.	خیلی xpalē.
Formativ	خیلو xpalō.	خیلو xpalō.

Adverbialiter wird پە خیلە paɣpalah (oder auch خیلە geschrieben) gebraucht: suā sponte, oder propriā personā.

Um ein eigentliches Pronomen reflexivum auszudrücken, gebraucht man ein Wort wie خان Seele etc., wie im Hebräischen עם, mit oder ohne خیل, z. B. seiner selbst wegen د خیل خان داپاره da xpal dān dapārah.

V. Fragende Fürwörter.

1. خوک ɬōk, wer, welcher, welche?

Dieses Interrogativum wird nur substantivisch, nicht adjectivisch gebraucht, und bezieht sich nur auf Personen. Es ist generis com. und bezeichnet den Singular und Plural zugleich.

Singular und Plural.

Nom.	خوک ɬōk.
Formativ	خا čā.

Der Ursprung dieses Pronomens kann kaum zweifelhaft sein; es ist die Sanskrit-Basis क, welche im Paštō, wie auch sonst in ङ verwandelt worden ist. Das ursprüngliche a ist im Paštō in ō gedehnt worden, im Hindūstānī in au, کَوں kaun (= Sansk. कम्). Das finale k (ṭō-k), welches im Formativ wieder abgeworfen wird, scheint mir auf die Sanskritform kat, mit dem Affix चित् = कश्चित् hinzuweisen, womit übereinstimmt, dass کَوں kōk im Paštō auch „irgend Einer“, wie das Sansk. कश्चित् bedeutet. Das finale त wird schon im Prākṛit abgeworfen (कदिचि) und das nun finale च ist im Paštō umgekehrt in einen Gutturalen übergangen, mit Elision von medialem d.

2. څه ʃah, was?

Als zweites fragendes Fürwort wird څه ʃah gebraucht, das sich aber nur auf Sachen, nie auf Personen bezieht; es wird sowohl substantivisch als adjectivisch angewendet.

Singular und Plural.

Nom. څه ʃah.

Formativ څه ʃah.

Seinem Ursprunge nach ist es identisch mit dem Hindūstānī کیا kiya, Sindhī छा chā, Sansk. किम्.

3. کوم kōm und کم kam, welcher, welche, welches.

کوم und کم sind interrogative Adjectiva, die sich auf Personen und Sachen beziehen. Ihre Declination ist ganz regelmässig.

Singular.

Masc.

Fem.

Nom. کوم kōm; کم kam. کومہ kōmāh; کمہ kamāh.

Formativ کوم kōm; کم kam. کومی kōmē; کمي kamē.

Plural.

Nom. کوم kōm; کم kam. کومی kōmē; کمي kamē.

Formativ کومو kōmō; کمو kamō. کومیو kōmō; کميو kamō.



Ein näheres Correlativ ist دَغومبَرَه dayōmbarah so viel (engl.: this much).

#### VI. Unbestimmte Fürwörter.

Das Paštō besitzt eine bedeutende Anzahl unbestimmter Fürwörter, da auch einige der voranstehenden Interrogativen als Indefinita gebraucht werden.

##### 1. خوک ŭk irgend einer, eine, eines.

خوک wird gewöhnlich nur auf Personen bezogen, doch hier und da auch auf Sachen; es kann absolut stehen, oder auch adjectivisch mit einem Nomen in Verbindung treten, z. B. خوک رَاغَلِي نِي irgend jemand ist gekommen; خوک سِرِي irgend ein Mensch. Seine Flexion ist dieselbe, wie die des Interrogativums.

##### 2. خه tah irgend einer, irgend etwas, einige.

خه wird ebenfalls auch als Indefinitum gebraucht, und bezieht sich zwar gewöhnlich nur auf Sachen, kann jedoch auch auf Personen angewendet werden, es wird absolut gesetzt oder auch adjectivisch mit einem Nomen verbunden, z. B. خه دِ آرَبِدَلِي دِي hast du Etwas gehört? خه وني einige Bäume; خه سِرِي einige Menschen. خه تِي تَرِي مَرِه كُو Rav. Gulšan-i-Rōh p. 16: Einige von ihnen wurden von ihm getödtet.

##### 3. څو ɕo, irgend einer, irgend welche, einige.

څو als Indefinitum wird gewöhnlich mit einem Nomen verbunden, z. B. څو مَرَدْ irgend ein Mann. Wiederholt څو څو verschieden, mannigfach.

Es entspricht dem Hindūstānī کوئی kōī (mit dem emphatischen ي ī) Sindhī को kō.

##### 4. ځين dine (oder دِن geschrieben), einige.

ځين wird nur mit einer Pluralbedeutung gebraucht, ohne Unterschied des Geschlechtes. Im Formativ Plural lautet es ځنو ɕnō

(oder ذَنُو). Es ist von dem Sansk. कियत् (= कियन्त्) abgeleitet, persisch چَند.

Gleichbedeutend mit دِينَ dīnI ist دِی dīni (mit dem emphatischen ī, wie ich glaube), jedoch mit dem Unterschiede, dass دِی dīni im Formativ Plural unverändert bleibt, während, wie bemerkt, دِی im Formativ Plural دِیَن dīnē lautet; z. B. Ablativ: دِیَن دِیَن, dagegen دِی دِی Gulistān p. 3 (Handschrift).

Raverty's Paradigma § 125 ist daher zu berichtigen; دِی wird wohl auch دِی dīnē geschrieben, allein es muss nichts destoweniger dīnē gelesen werden (nicht dīnI), wenn es flectirt werden soll.

5. دِلَانِي fulānai oder پِلَانِي pulānai,

irgend einer, ein so und so.

Dieses Indefinitum ist arabischen Ursprunges; es wird auch aus Unwissenheit häufig falānai oder palānai gesprochen. Das Femininum lautet fulanaī, pulanaī; Masculinum und Femininum werden regelmässig nach ihren resp. Endungen flectirt.

Neben den Vorstehenden gebraucht das Paschtō noch eine Anzahl zusammengesetzter Indefinita. Diese sind:

هر څوک har ʔok wer immer, jeder; fem. هره څوک harāh ʔok.

Formativ masc. هر چا har čā; fem. هره چا harē čā.

هر يو har yau jeder einzelne, jeder; fem. هره يو harāh yauāh.

Formativ masc. هر يوا har yauah; fem. هره يوي harē yauē.

کم يو kam yau irgend welcher (wie das Interrogativ څو flectirt).

هر څه har ʔah was immer, alles.

هر څو har ʔō wie viel immer.

يو څو yau ʔō einige; z. B. يو څو تنه einige Leute Rav. Gulistān-i-Rōh p. 172.

کوم څوک kōm ʃōk irgend einer.

ټول څوک ɓəl ʃōk jemand anders; irgend ein anderer (Sing.).

نور څوک nōr ʃōk einige andere (Plur.).

ټل څه ɓəl ʃəh Etwas anderes (Sing.).

نور څه nōr ʃəh einige andere (Sachen; Plur.).

هیڅوک hiʃōk Niemand.

So weit uns nun unsere bisherige Untersuchung geführt hat, haben wir die Ursprünge des Paštō in den Prākrit-Sprachen Indiens mit ziemlicher Sicherheit nachweisen können, obschon es an engen Berührungspuncten mit den Irānischen Sprachen nicht fehlt; diess wird aber noch weit mehr der Fall sein, wenn wir das Paštō-Verbum einer eingehenden Untersuchung unterwerfen werden, wo es sich dann aufs unzweifelhafteste herausstellen wird, dass es nur aus den Indischen Sprachen heraus seine rechte Beleuchtung erhalten kann und dass es mit seiner ganzen Flexion und Construction sich aufs engste an die Indus-Sprachen anschliesst.

## Jüdische Grabsteine aus Aden <sup>1)</sup>.

Von

Prof. Dr. M. A. Levy.

In dem Hefte der Photographien himjarischer Inschriften, welche Colonel-Lieutenant Playfair zusammengestellt und die wir mit dem Commentar von Osiander in dieser Zeitschrift (Bd. XIX u. XX) veröffentlicht haben, befindet sich auf der letzten Seite eine Photographie, welche bezeichnet ist: „Jewish tomb stone found at Aden, in the possession of Captain R. L. Playfair. Size 17 1/2 inches by 15 inches.“ Es folgt darauf eine Uebersetzung in englischer Sprache (ohne hebräische Umschrift), welche in vielen Punkten das Richtige trifft, in andern jedoch von der Wahrheit abirrt. Die leicht lesbare Schrift des Steines lautet in der jetzt üblichen hebräischen Quadratschrift:

נאכספה [ל] בית עולמה האשה  
הזקינה הצנועה הצדקה  
החסירה משתחא חמכ בת  
הזקן החסיד העניו הטוב  
הירא שמים דויד ר"ת  
יום יב' לחודש אב שנת  
כט לשטרות

„Versammelt in ihr ewiges Haus wurde die Greisin, die keusche, fromme, liebevolle Maschta (ihre Ruhe sei in Ehren!), Tochter des frommen, demuthsvollen, guten, gottesfürchtigen Greises David (der Geist des Herrn leite ihn!) am 12ten Tage des Monats Ab, im Jahre 29 der Contrakte.“

Der Anfang ist in der Photographie nicht ganz deutlich, daher Herr Playfair auch vermuthet: „it may read: enter ye“, doch ist an der von uns gegebenen Lesung nicht zu zweifeln, da auch andere jüdische Grabsteine, welche man zu Aden gefunden hat (s. weiter unten), in gleicher Weise beginnen. Nach eben denselben haben wir auch vor בית ein ל ergänzt, das ganz gut dem Sinne nach und in den Raum zwischen נאכספה und בית passt, aber in

1) S. die beiliegende Lithographie.



## Idische Grabinschrift aus Aden.

נא צפה בית עולם האשה  
הדקונה הצנועה הצדקת  
החסידה משהא תלככת  
הדקו החסיד העניו הטוב  
הילא שמים דויד לית  
יום יכ לחודש אב שנת  
כ"ט לשטרות



der Photographie nicht zu erkennen ist. Der Name der Verstorbenen משרה ist kein hebräischer, und man muss wohl an das Arabische denken, da auch noch andere arabische Namen bei den Juden in Jemen beliebt waren und noch sind. Derselbe Name משרה findet sich auch in der kürzlich erschienenen Reisebeschreibung<sup>1)</sup> Iben Safir (אבן ספיר) von Jakob Sapir, als der Mutter eines berühmten und von seinen Glaubensgenossen hochverehrten Dichters<sup>2)</sup> religiöser und weltlicher Lieder in arabischer und hebräischer Sprache um das Jahr 1570. Ob man denselben nun arabisch مَسْرَا oder مَسْرَا lesen soll, ist uns zweifelhaft, beide Formen passen der Bedeutung nach nicht gerade für einen Frauennamen; ob er sich sonst noch bei Arabern findet ist mir unbekannt, mir fehlen in diesem Augenblicke die Mittel, um etwaigen Aufschluss zu finden.

Die Eulogie חַיִּי מְנוּחָהּ כְּבוֹד (nach Jes. 58, 8) „es sei ihre Ruhestätte Herrlichkeit“, s. Zunz: Zur Literatur und Geschichte, S. 345. Dieser Gelehrte giebt als ältesten Beleg für diese Formel erst das 13te Jahrhundert an; demnach giebt unser Grabstein den Beweis, dass sie schon viel früher in Gebrauch war. Die zweite Eulogie, nach dem Namen des Vaters, רִיחַ יְהוָה חַיִּי מְנוּחָהּ (nach Jes. 63, 14) „der Geist des Herrn brachte ihn zur Ruhe“. Auch für den Gebrauch dieser Eulogie ist unser Stein der älteste Beleg, während Zunz a. a. O. erst aus dem 10ten Jahrhundert einen solchen anzuführen weiss (vgl. a. a. O. S. 355). Er meint, רִיחַ wird bei den Juden in Spanien, in der Provence, dem Orient, wie auch bei den Karäern eine Begleitungsformel für den angeführten Namen eines Verstorbenen, insonderheit wenn der Todesfall noch im Andenken des Schreibenden war. Nach Sapir (in der zu Paris erscheinenden hebräischen Zeitschrift: Libanon II, S. 62, no. 4) gebrauchten die Juden Jemen's diese Formel im ersten Jahre nach dem Hinscheiden. Das Datum nach der Aera der Contrakte, d. i. der seleucidischen, einer unter den Juden sehr verbreiteten<sup>4)</sup>, hat auch

1) Der ausführliche Titel dieses sehr interessanten in hebräischer Sprache abgefassten Buches lautet: (מסע מצרים) אבן ספיר יסבב ארמת חם יסבב מצרים ומצרים וישובהו יסבב, חדרי חיים, מזרח הודו כלו, ארץ החדשה אוסטריאלי ותשובהו יסבב, וכו' הרמה ירושלים עתה חובבא וכו'. Erster Theil, Lyck 1866, herausgegeben im Selbstverlage des Vereines M'kize Nirdamim. Dieser I. Theil beschäftigt sich vorzugsweise mit Aegypten und Jemen. Auch die weiteren literarischen Nachweisungen, sowie Besprechung und Mittheilung archäologischer Funde sind für den 2ten Theil aufgehoben.

2) S. Sapir a. a. O. 82, a: „סאלם אל שיבזי בן יוסף ואמו נושחא“.  
Im Verlauf des Werkes werden verschiedene Gedichte von ihm mitgeteilt.

3) Nicht aber mit Playfair „many will pray for ever (for him)“.

4) Die Mischnah kennt bereits diese Aera, ja der Thalmud behauptet (Aboda Sarah fol. 10, a) „בגולה אין מונין אלא למלכי יונים בלבד“ „in der

bei den Juden Jemens Eingang gefunden und sie rechnen noch heute nach derselben<sup>1)</sup>, während an andern Orten schon früher dieselbe mit der nach der Schöpfung vertauscht worden ist. Wahrscheinlich haben die Juden diese Zeitrechnung bei ihrer Einwanderung in Jemen schon mitgebracht, obgleich auch die Möglichkeit vorhanden, dass sie dieselbe in früher Zeit von den Landesbewohnern, zur Zeit, als noch Himjaren die Herrschaft führten, angenommen<sup>2)</sup> und sie dann noch beibehalten hätten, als diese die muhammedanische einführten, weil man religiöse Skrupel gegen den Gebrauch „nach der Flucht des Propheten Muhammed“ hegte und auch sonst drückende Gesetze die Juden von den übrigen Landesbewohnern bis zum heutigen Tage fern hielten<sup>3)</sup>.

Diaspora zählt man nur nach griechischen Königen“, d. h. nach seleucidischer Aera (vgl. auch Jebamoth fol. 91, b, Gittin 80, a). Sie wird לשטרות genannt, weil man in allen Contrakten sich ihrer bediente, und scheint es, als wenn diese Aera bei den morgenländischen Juden und in Aegypten noch lange in Gebrauch geblieben wäre, nachdem die abendländischen statt ihrer die nach der Schöpfung der Welt angenommen hätten. Es bedurfte daher der ganzen Autorität berühmter Rabbinen, z. B. eines David ben Bimra (Anfang des 16ten Jahrhunderts), um diese letztere auch in Aegypten einzuführen, s. dessen Rechtsgutachten ed. Livorno No. 94 und Grätz, Geschichte der Juden IX, S. 24.

1) S. Sapir a. a. O. (der Reisebeschreibung) S. 61, b fg. In Ehepakten, Scheidebriefen und selbst in den Kalendern der jemenischen Juden ward diese Aera die allein herrschende. Im J. 1859, als Sapir in Jemen sich aufhielt, schrieb man 2170 der Contrakte (2170—311=1859); auch in Malabar will der genannte Reisende diese Zählung bei den Juden noch heute vorgefunden haben.

2) Auf den bis jetzt bekannt gewordenen himjarischen Denkmälern treffen wir eine Datirung in bestimmten Zahlen an zwei Stellen, bei Fresnel (Journal asiatique, Sept. 1845, no. 1 (= Cruttendam III) und am Schlusse der Inschr. von Hisn Ghorâb), welche, nach der Ansicht einzelner Gelehrten, die seleucidische Aera bezeichnen soll. Vgl. Reinaud: Mémoire sur le commencement et la fin du royaume de la Mésène etc. p. 73.

3) Ausführlich spricht darüber Sapir an vielen Stellen seines Werkes. Es ist, nach den vielen Beweisen, welche dort von der gedrückten Lage der Juden in Jemen gegeben werden, auch nicht zu verwundern, wenn diese den übrigen Landesbewohnern an Unkenntniß der früher in Jemen herrschenden Schrift und Sprache nicht nachstehen. So erzählt Sapir (a. a. O. p. 103, 6): „Als wir bei einer Ruinenstätte (in der Nähne von Amrán) vorüberkamen, wurde ich aufmerksam gemacht, dass an diesem Orte vor einem Jahre im Schoosse der Erde bei'm Graben eherner Tafeln aufgefunden worden, bedeckt mit einer unbekannten Schrift und Sprache, und befanden sich auf diesen Tafeln Bilder von verschiedenen Thieren, die, wie es scheint, mit früherem Götzendienste in Verbindung gestanden haben. Man hat diese Monumente zerschlagen und zu Geräthen das Erz verwendet. Meine Bemühungen noch etwas von den Ueberresten zu retten, oder doch die eine oder die andere Tafel unversehrt antreffen, waren bei dem grossen Eifer der Juden die Zeichen des Götzendienstes zu vernichten vergeblich.“

Man beachte, dass gerade an derselben Stätte, zu Amrán, die meisten der kürzlich veröffentlichten inschriftlichen himjarischen Denkmäler (bronzene Votivtafeln) gefunden worden sind. Ohne Zweifel war hier ein grosser Tempel der Hauptgottheit der Himjaren und gewiss ist die Hoffnung noch weitere Reste desselben bei gründlicher Nachgrabung zu finden, keine eitele.

So viel jedoch steht fest, dass Tausend bei der Bezeichnung der Aera auf unserm Stein fortgelassen worden, dass demnach 1029 nach seleucidischer Aera als die Zeit des Todes der Maschta gemeint sei, d. i. also 717 (718) n. Chr.<sup>1)</sup> Mit diesem Datum stimmt auch ganz gut Sprache und Schrift des Steines. Jene ist ganz reines Hebräisch, und, wenn man von den Eulogien absieht, die indessen schon früh bei den Juden in Gebrauch gewesen sein müssen<sup>2)</sup>, frei von allen rabbinischen Ausdrücken, bis auf das *יְרָא שְׁמִים* „Gottesfürchtig“, welches *שְׁמִים* = Gott aber auch schon in der Mischnah sich findet. — Die Schrift bietet nichts Auffallendes, nachdem wir in der neuesten Zeit durch so viele andere Monumente in hebräischer Quadratschrift mit dieser mehr vertraut geworden sind.

Eine ziemliche Aehnlichkeit zeigt die Schrift unsers Grabsteins mit der des Bibel-Mscr. aus Odessa vom J. 916, aus dem wir in dieser Zeitschr. (IX, 478) ein Alphabet gegeben haben. Am nächsten läge freilich die Vergleichung mit einem hebr. Grabstein aus der Krim vom J. 719 (s. Chwolson a. a. O. Taf. VI, no. 3); wenn diese jedoch keine sehr treffende ist, so ist zu bedenken, dass es bei paläographischen Untersuchungen immer misslich ist, Monumente ganz verschiedener Herkunft miteinander zu vergleichen. — Uebrigens glauben wir, dass der Stein, dessen photographischen Abdruck wir hier mitgetheilt haben, unter diejenigen gehört, welche das britische Museum besitzt. Wir finden nämlich bei Madden: *history of the Jewish coinage* (London 1864) p. 318 bei der Untersuchung über die althebräische Schrift auch aufgeführt: „The inscriptions on the sepulchral stones from Aden, now in the British Museum“. Es heisst dann weiter: „these are four in number, of which two are dated, one A. D. 717—718, and the other A. D. 916—917. It is remarkable that the forms of ׀ (Waw), ׀ (Sain) and ׀ (Nun) correspond closely with these on the earthen bowls found at Babylon<sup>3)</sup>. The peculiar letter ׀ on the later of these monuments, for Aleph, seems to be of Himyaritic or Ethiopic origin“. Das Alphabet, das Herr Madden auf seiner Schrifttafel aus der Inschrift des Grabsteins vom J. 717—718 gegeben hat, stimmt ganz zu den Formen unseres Steines, und scheint also wohl dieser später der Sammlung des britischen Museum's übergeben worden zu sein<sup>4)</sup>.

1) Dass die Ansicht Playfair's (a. a. O.) „it is doubtful whether the year is 49 or 29, if the latter it would correspond with B. C. 302 as Alexander threatened Jerusalem about B. C. 331“ abzuweisen sei, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. Wir finden auch noch sonst in Manuscripten der Juden diese Art der Abkürzung nach seleucidischer Aera, z. B. in dem Catalog der hebr. und samaritan. Mscr. (Paris 1866) no. 103.

2) S. Chwolson: Achtzehn hebräische Grabschriften aus der Krim, S. 88.

3) Es sind dies dieselben, über welche wir ausführlich in dieser Zeitschrift (IX, 465) gehandelt haben. Vgl. auch die dort gegebene Schrifttafel.

4) Auch Dr. Löwe berichtet über die Aden-Steine des brit. Mus. in der bereits angeführten Zeitschr. Libanon no 6, p. 90. Ausser der Eigenthümlich-

Es sei uns noch gestattet auf noch andere in Aden gefundene hebr. Grabsteine die Aufmerksamkeit der Leser dieser Zeitschrift zu lenken. Der mehrmals genannte Reisende Sapir hat in dem vorjährigen Jahrgang der hebr. Zeitschrift „Libanon“ (no. 4) die Umschrift von zehn Grabinschriften, welche er auf Steinen zu Aden gesehen, veröffentlicht. Die meisten (sechs an der Zahl) datiren vom J. 28 der Contrakte, sind also aus demselben Jahre mit unserm Steine, die andern datiren vom J. 1, 20, 29 und 69; bei allen fehlt die Bezeichnung der Tausend. Die meisten beginnen: „ברוך ריין האמת“ oder mit der entsprechenden Femininalform bei einem Weibe; bei zweien steht noch voran: „נאסף לבית עולמו“ „priesen sei der wahrhafte Richter“. Ausser den zwei vorher erwähnten Eulogien finden sich noch: „נעץ d. i. נחור oder שמחו d. i. זכרו זל“ „seine Ruhe oder seine Seele im Paradiese“, „ערן נן לחיה“ „sein Andenken zur Auferstehung“<sup>1)</sup> und „זל“ d. i. זכרו „sein Andenken sei zum Segen“.

Die Epitheta der Verstorbenen und deren Väter halten sich ungefähr in der Sphäre der unsers Steines, übertriebene Lobeserhebungen sind nicht wahrzunehmen. Die Namen der Männer sind meistens die unter den übrigen Juden gebräuchlichen biblischen, wenn auch hin und wieder arabisirt. Der Name שילה findet sich auf dem Grabstein no. 10, soll aber im Innern des Landes sich nicht weiter finden (vgl. Sapir in der Zeitschr. Libanon no. 7, p. 123). Die weiblichen Eigennamen auf den Grabsteinen sind מען Theil arabisch, z. B. no. 5: חאמאמה „Tauben“, no. 7: לולו (لولو) „margarita“, no. 10: חסינה „Schöne“ neben den biblischen שרה no. 6 und חגלה no. 8.

Wir wünschten durch diese Zeilen die Anregung gegeben zu haben, dass auch die andern Steine aus Aden in getreuer Abschrift bald ans Licht treten möchten.

keit einzelner Formen. wird bemerkt, dass einer der Steine das Datum hätte אהרכה לשטרות. Wie das mit der Nachricht von Madden „two are dated“ stimmt, weiss ich nicht zu sagen, denn die gegebenen Daten vom J. 719 und 916 stimmen nicht mit אהרכה, das doch wohl 1628 (= 1316 n. Chr.) bedeuten soll.

1) Vielleicht stand auf dem Steine זל“ „sein Andenken zum Segen und zur Auferstehung“.

## Bemerkungen über A. Mordtmann's Erklärung der Münzen mit Pehlevi-Legenden.

(Ztschr. Bd. XIX, S. 373 ff.)

Von

B. Dorn.

In Bezug auf Hrn. Dr. Mordtmann's in der Ueberschrift genannte Abhandlung beschränke ich mich vorläufig auf nur einige Gegenbemerkungen von meiner Seite.

S. 382. „Nun kennen die Neuperser — vollständig genügen.“

1. Wen versteht Hr. M. unter Neuperser? Auch die Verfasser der Pehlewy-Schriften und alle muhammedanischen Schriftsteller, Hamsa Isfahany, Tabary, Masudy, Abu Hanifa u. s. w.?

2. Weiß Hr. M. nicht, dass das griechische und syrische Alphabet kein ج besitzt und letzteres je nach Erforderniss durch ζ oder 1 wiedergegeben wird? Die Armenier, wie mich ein gelehrter Kenner der Sprache versichert, schreiben جاماسپ und nicht زاماسپ. Hr. M. wird sich voraussichtlich und hoffentlich wohl hüten, bei der Transcription anderer Namen die armenische, griechische und syrische Orthographie vorzuziehen, z. B. Schahpuh, Σαυζης = سوزجی, 1001 = هوج u. s. w.

3. Arabische, persische, türkische u. a. Schriftsteller, so wie Hr. M. selbst, schreiben Firuz فیروز (od. p. دیروز). Warum liest Hr. M. auf den Münzen Pirudsch und nimmt nicht an, dass das Schluss -c ein z ist: Πιρόζης, Πιρῶζης, (vgl. 1001) u. s. w.?

4. Für Hrn. M.'s jedenfalls unrichtiges زاماسپ habe ich mich nirgends entschieden, sondern bloß zugegeben, dass man auch so lesen könne.<sup>1)</sup>

1) Vergl. Mém. asiat. T. III, S. 295 u. 356 Anm. 9).  
Bd. XXI.

5. Dass das ج (ج) in دسچام bisweilen getrennt erscheint, ist für Kenner des Pehlewy-Alphabets kein Beweis, dass es durchaus ein z ist. Hr. M. sollte wohl wissen, dass wenn دسچام stände, چام gelesen werden müsste.

6. Hr. M. hält sich ad libitum an die ausländischen Schriftsteller und die Neuperser. Er schreibt z. B. immer noch קראר, obgleich auf den Münzen כראר steht, wie auch die Syrer schreiben. Vergl. in Hamsa Isfahany ed. Gottwaldt S. 56: كراز. Hier hält er sich zum Theil an die Neuperser: قباد, weil ihm die Geltung des Pehlewy 𐭠 nicht klar ist.

Ich muss daran zweifeln, dass Hr. Mordtmann mit den von ihm angeführten Schriftstellern so genau bekannt ist, als er es glauben lassen möchte. Ueber seine, glimpflich gesagt, Nichtbeachtung der bezüglichen Geltung der Buchstaben des Pehlewy, armenischen und griechischen Alphabets ist wohl kein Wort zu verlieren.

S. 387. „Ist denn aber der Wissenschaft — bedeutet.“

1. Wer hat den „König der Könige von Iran“ zum K. d. K. von „Azeran“ degradiren wollen?

2. Ich hatte da, wo ich von der Zweckmässigkeit einer Zusammenstellung aller der Abkürzungen, welche blos eine oder zwei Deutungen als Ortsnamen zulassen, spreche, gesagt <sup>1)</sup>, „so ausser Dis u. a. w. Achmatana, nach Hrn. v. Bartholomäi's Deutung etwa der Hamadaner (Münzmeister)? u. s. w.“ Ist das nicht deutlich genug? Demals als ich das sagte, war ich ja noch für die Ortsnamen.

S. 389. „Er kommt also auf den Gedanken — aufzuhalten.“




Es bezieht sich dies wahrscheinlich auf die Bemerkung <sup>2)</sup>, wo ich sagte: „Dagegen lässt sich das Wort 𐭠𐭠, in welchem M. (Zeitschrift VIII, S. 23, 44, Taf. IV, No. 51) die Stadt Zuzen finden zu können glaubt, auch دسچدسچان lesen, was in der Sprache des Zend und im Pehlewy eine Silbermünze von 48 Gran bedeutet.“ Ich sage das noch in diesem Augenblick. Hätte ich darin eine Werthbestimmung gesucht, so würde ich ja nur dem Vorgange Hrn. M.'s gefolgt sein, welcher (Bd. VIII. S. 48. No. 64) rasti <sup>3)</sup> für „recht, richtig“ d. i. vollwichtig erklärt, was auf einer Goldmünze nicht zu stehen brauchte, weil gute Waare sich selbst lobt (S. 49 No. 69). Ich hatte also gar keine Zumuthung an den gesunden Menschenverstand gemacht und weiss aus eigner Erfahrung, dass die heutigen Perser — zum wenigsten die, welche de bonne foi sind — denselben wenigstens bis zu einem solchen Grade besitzen, dass sie Niemanden eine Meinungsäusserung aufbürden, die er nicht gethan hat.

1) Vergl. Mém. as. T. III, S. 472. 2) Ebend. S. 510 Anm. 2). 3) Dieses راستی ist wohl der Vorgänger des berühmten auch auf Münzen vorkommenden Wahlspruches Timur's: راستی و راستی; s. Fraehn, Ballet. scient. T. I S. 109.



S. 389. „Wollte ich — (S. 390) so ausgesehen.“

Ich stimme Hrn. M. ganz und gern bei, dass „wegen ungebührlicher Ungezogenheiten“ bestraft werden muss, und namentlich wenn Jemand anstatt „Erzherzog von Oesterreich“ Ach (du lieber) Augustin lesen wollte. — Wenn aber ein Perser nach etwa 1500 Jahren, wo die Bedeutung der Inschrift schon verloren sein könnte, z. B. die Buchstaben A. A. versuchsweise und zum Behufe einer Erklärung anders läse als man sie gewöhnlich las, z. B. A(ureus) A(ustriacae) u. s. w., wenn er selbst noch eigene Bedenken hinzufügte und es sogar bedauerte, dass die gewöhnliche Lesung wegfallen soll <sup>1)</sup> und ihn Jemand dafür bestrafen wollte, so würde die Frage entstehen können, auf welcher Seite sich die Ungeburlichkeiten finden. Und wenn Jemand die eben so sicheren, sogar ganz ausgeschriebenen Legenden Artachschr, Papaki und Dadburdschmatun: Maspai, Atschachan, Schatburmatan u. s. w. läse, was verdiente denn der?

Ähnlich geht es mit dem Worte Iran, welches ich (a. a. O. S. 615) auf einer Münze Chosrau II. als „Aderan“ für zweckmässiger hielt, aber in einer ganz anderen Verbindung und Stellung als der gewöhnlichen auf der Rückseite der Münzen, und dabei hinzufügte, dass wenn die Ligatur  als ad nicht zulässig wäre, meine Erklärung wegfallen würde. „Und warum findet man nie  geschrieben?“ fügte ich hinzu. Jetzt ersehe ich aus meinen Papieren, dass ich i. J. 1859 im East India House in London eine Münze gesehen habe, wo anstatt des gewöhnlichen  (Iran) geradezu Aderan steht.

S. 391. „Ehe ich — (S. 392) unbekannte Grösse bleibt.“

Ich bedauere die grosse Mühe, welche sich Hr. M. gegeben hat, indem er sich beeilte, einen schwachen Punkt in der Stellung seines Gegners zu erfassen und sich da festzusetzen. Ueber die Vorderseite der Münze wären wir einig. Hr. M. giebt zu, dass er sich in der Jahrzahl geirrt habe.

Wenn aber Hr. M. hinzufügt, dass ich die auf der Rückseite befindliche Legende nicht vollständig übersetze, weil ich fühlte, dass darin ein starkes Argument für seine Städtenamen liege, da ich doch bei folgenden Münzen Nr. 2, 5 u. 7 es gethan habe, so ist das eine so unrichtige Beschuldigung, dass ich sie nicht als von Hrn. M., sondern als von einem Manne, der im Nebel mit Stangen herumschlägt, ausgegangen betrachten kann. Am gedachten Orte <sup>2)</sup> steht so:

1) Merw. 81 (mit vollständiger Legende).

2) Wasit a. 95.

5) Tebris a. 1136.

1) Vergl. Mém. asiat. T. III. S. 616. 2) Vergl. ebend.

## 7) Meschhed a. 1240.

Die Eile, welche Hrn. M. angespornt hat, den schwachen Punct zu erfassen, hat ihn vergessen lassen, dass dasselbe Wort **مرور** sich auch bei Olshausen (S. 51. u. 55) findet, welcher es durch **Merwan** wiedergibt und hinzufügt, dass man da auch den persischen Stadtnamen **Merw** lesen könnte. Ich habe nichts anderes gesagt. Jeder, der das fragliche Wort ohne vorgefasste Meinung sieht, wird wohl auf den ersten Anblick **مرور** lesen. Und da hinter dem **و** noch ein oder drei (:) Puncte stehen, der letzte Buchstabe also doch wohl ein **n** ist, so gebe ich Hrn. M. auch jetzt noch nicht zu, dass gerade **مرور** zu lesen sei. Hinsichtlich **مرود** aber a. Olshausen a. a. O.<sup>1)</sup>. Aber selbst zugegeben, dass das Wort wirklich die Stadt **Merw** bedeutet, so hat Hr. M. dadurch gegen mich gar nichts gewonnen, da ich ausdrücklich und immer nur von der Ungewissheit der Münzstätten auf den eigentlichen Sasanidenmünzen gesprochen, aber nie und nirgends dazu auch andere Münzen mit Pehlewy-Inschriften gerechnet habe. Von den Leuten, die in Iran mit Stangen herumschlagen, sagt man, sie seien „von den Kindern **Merwan's**“ **از بنی مروان**; die Parsen werden von ihnen sagen, sie seien nicht

aderan efsud **آذران افزود**, d. h. „sie haben das heilige Feuer nicht.“

S. 392 u. 397. „Feuertempel“. Fast alle älteren muhammedanischen Schriftsteller, **Hamsa Isfahany** und namentlich **Mas'udy** thun der Feuertempel **بیوت النیران** zur Zeit der Sasaniden Erwähnung. **Ardeschir** baute einen Feuertempel in **Dschur** (**جور**), welchen **Mas'udy** selbst gesehen hat, und zog sich zuletzt in einen Feuertempel zurück. **Schahpur I.** errichtete einen Feuertempel am Kanal von Konstantinopel, der erst unter **Mehdy** zerstört wurde; ebenso waren dergleichen Tempel in Iran, **Faris**, **Kirman**, **Sedschestan**, **Chorasan**, **Tabaristan** u. s. w.

In einer persisch geschriebenen Geschichte von **Masanderan** in meinem Besitze wird angegeben, dass als die Armee der Araber nach **Chorasan** kam, sie **Merw** (den bekannten schwachen Punct) u. s. w. einnahm und wo auch nur ein Feuertempel war, denselben zerstörte und dafür eine Moschee nebst Minaret erbaute. Als der Herrscher von **Sari** und **Astrabad** **Schahsadeh Kai Chosrau** in das Schloss **Maran** ging, führte ihn **Schah Ghasi** zu dem **Imam Hasan**. Und als ersterer sich zum Islam bekannt hatte, zogen sie vereint aus, zerstörten alle Feuertempel **آتشکده** und erbauten an deren Stelle Moscheen und Minarete.

Die Einwohner von **Sari** behaupten bis diesen Tag, dass ihre

1) Vergl. Spiegel, Grammatik d. Huzväresch-Sprache, S. 47, 22, 2.

2) **Maçoudi**, par **Barbier de Meynard**, T. IV, S. 75—86.

alte Hauptmoschee ein Feuertempel gewesen sei. Dass Hr. M. von alledem nichts weiss, wundert mich eigentlich, weil er ja in Baba (der Residenz) wohnt, wo es doch muhammedanische Bücher, welche über die Geschichte der Sasaniden handeln, zu lesen giebt. Aber noch mehr wundere ich mich darüber, dass da die Bedeutung der persischen Wörter so ganz verloren gegangen ist und *آتشکده* einen Feueraltar bedeutet, wovon die „Neuperser“ nichts wissen. In den andern „Baba“, mögen sie nun = Derbend oder = Feuertempel sein, namentlich in dem bei Baku, bedeutet noch bis jetzt

*آتشکده* einen Feuertempel. Zwar zweifelt Hr. M. (S. 396—397), ob Derbend je nach irgend einer glaubwürdigen Urkunde unter sassanidischer Herrschaft stand. Da er die orientalischen Schriftsteller offenbar nicht als glaubwürdige Urkunden betrachtet, so antworte ich darauf gar nichts und freue mich für ihn, dass die von ihm in so bedeutender Anzahl in Berdaa geprägten Münzen nicht sprechen können und die noch vor einigen Jahren an der grossen Mauer in Derbend befindliche Pehlewy-Inschrift jetzt verschwunden zu sein scheint. Wie mag Ardeschir I., als er befahl, dass in Baku das Ormusd-Feuer nie erlöschen sollte, sehnsüchtig nach dem Besitze des nicht so weit entfernten Derbend hingesehen haben, welches seine Nachkommen Kobad und Nuschirewan durch den Ausbau einer grossen mit Thürmen versehenen Mauer befestigten, ob es gleich vielleicht nicht einmal unter ihrer Oberherrschaft stand! Ob die Sasanidenmünzen, welche man da von Zeit zu Zeit gefunden hat, vielleicht gar nur etwa von einem chorasanischem Magier hervorgezauberte waren? Die fanatischen Araber zerstörten einst die Feuertempel der Sasaniden oder verwandelten sie in Moscheen, indem sie durch letzteren Umstand sich einen Gotteslohn zu erwerben hofften. Was hofft Hr. M. dadurch zu erlangen, dass er behauptet, es habe unter den Sasaniden gar keine Feuertempel gegeben, sie also dem Sinne nach zerstört? Wahrhaftig, der grausame Nadirschah war toleranter, als er, einer Angabe zu Folge, an den Gouverneur von Baku Kerim Bek den Befehl ergehen

liess, bei dem schon erwähnten Feuertempel (*آتشکده*) in der Nähe der genannten Stadt, nicht gar zu weit von Derbend, ein Karawanseraï zum Aufenthalte für die Inder auf Staatskosten herstellen zu lassen, während doch nur ein Wink von ihm zur Zerstörung des Tempels genügt hätte.

S. 402 *دیان* Diwan. Ich bleibe bei meinen früheren Behauptungen. Das Wort kann nach dem mir vorliegenden Münzexemplare kaum anders als Diwan (Dezwan?) od. Dinan gelesen werden. Hr. M.'s Deinawer ist wahrscheinlich die Residenz des Ardeschir (Zeitschr. VIII, S. 65, 3), der Azermiducht u. s. w. gewesen.

S. 410. Es ist wahr, was ich übrigens selbst gesagt habe,

dass ich über die Uebersetzung des کدمن افروز noch nicht ganz im Reinen bin. Aber darüber bin ich im Reinen, dass es nicht anders als so wie ich gethan, gelesen werden muss. Darüber ist kein Wort zu verlieren. Hr. M.'s 𐭠𐭣 Zeit ist der leibliche leider missgeburliche Bruder des älteren سیم Silber, und beide sind würdige Vettern der mit Sang und Klang begrabenen Masmai, Schatburmatan u. s. w. vielleicht in Rudbar, Berdas Kazerun oder in andern dergleichen „Münzhöfen“ geboren. Als „Zeit“ 𐭠𐭣 hat das Wort einen Strich zuviel, als „Silber“ سیم hatte es einen zu wenig. Wenn es ihm nur nicht so geht, wie dem S. 412 genannten Könige! Uebrigens hatte Hr. v. Bartholomäi (Mél. as. III, S. 165 u. 805, 1857) das Wort کدمن mehr auf die Lebensdauer und Regierungsjahre bezogen, jetzt 1865 sagt Hr. M. dasselbe ohne seinen Vorgänger zu nennen, indem er noch dazu die offenbar richtige und deutliche Gestaltung des Wortes (𐭠𐭣) verwirft und die unvollkommene und mangelhafte (𐭠𐭣) vorzieht.

S. 411. Codomannus. Hinsichtlich dieser Conjectur des Hrn. v. Bartholomäi sagte ich (S. 307.) „Codoman lasse ich unberührt.“

S. 414—415. Wie unbegreiflich Hr. M. an seinen Meinungen und Gewohnheiten hängt, bezeugt das über die da besprochenen Münze Gesagte. Hätte er nicht zufällig ein siebentes Exemplar bekommen, so würde er noch immer Hrn. v. Bartholomäi's und meine Erklärung nicht angenommen haben, obgleich wir beide eine vorzügliche Stütze unserer Erklärung in den Abbildungen gefunden hatten, in welchen Hr. M. bis auf die letzte Stunde nicht anders lesen konnte als Masmai, Mistat, Satachan u. s. w. Dass diese Herrscher nicht lange regieren würden, war vorauszu- sehen; sie hatten nicht einmal ein vive le Roi zur Seite. Uebrigens ist es für Hrn. M. gleich, ob die Legenden gut oder schlecht

erhalten sind. Die Ferchan-Münzen — فرخان od. فرخان nicht فرحان — sind alle gut erhalten, aber vive Ferhan! Die Dadburdschmatun-Münze (Zeitschr. XII, S. 54) war in vollkommenem Zustande und doch genas sie des chorasaniischen Magiers Schatburmatan. S. 477 (Bd. XIX) heisst er Dad Burdsch Matur (Druckfehler?), S. 495: Dad Burs Mitra.<sup>1)</sup>

S. 422—423. Ich meiner Seits protestire gegen die Verdächtigung, als habe ich das 𐭠𐭣𐭠𐭣𐭠𐭣 mit hebräischen Buchstaben geschrieben, weil das die Sache weniger auffällig machte. Ich habe gesagt (a. a. O. S. 430), dass man auf dem hiesigen Exemplare „fast 𐭠𐭣𐭠𐭣𐭠𐭣“ (d. i. ja doch = 𐭠𐭣) lesen müsse und bleibe dabei.

1) Vergl. Mél. asiat. T. III. S. 312.

S. 424—425. Hr. M. sagt (Bd. VIII, S. 41): „Der König und der Oberpriester sind dem Feueraltar zugekehrt. Ein anderes Exemplar im Cabinet der kaiserl. Bibliothek in Paris ist bei Longpérier beschrieben.“ Wenn damit gesagt werden sollte, dass das letztere Exemplar verschieden ist von dem beschriebenen, so ist das wenigstens sehr undeutlich ausgedrückt. Und wohin gehört denn die Taf. VI. No. 7 abgebildete weibliche Figur? Gehört sie nicht zu der beschriebenen Münze? Und sollte es so wunderbar sein, dass Jemand, der einen Löwenkopf für einen Pferdekopf nimmt (Bd. VIII, S. 37 No. 26), eine weibliche Figur für eine männliche ansieht?

S. 436. Chokad. „Woher sollte die richtige Erkenntniß kommen?“ Da, wo ich sie hergenommen habe, vorzüglich aus Longpérier's Abbildung.

S. 437. No. 87. „Im ersteren Falle wäre es Athuri (das Feuer u. s. w.).“ Quid Saulus inter prophetas?

S. 439. Aum. Hr. M. hat in der That auf der fraglichen Münze nur aum gelesen. Aber auf den andern dergleichen (Dschamasp-)Münzen, welche er jedenfalls im Traume dem Palasch zugeschrieben hatte (Zeitschr. Bd. VIII, S. 183 No. 3), hat er Dam oder Jam gelesen, „womit nichts anzufangen ist“. Ich bedauere jetzt selbst, Hrn. M. die Einsicht zugetraut zu haben, dass alle drei Wörter doch nichts anderes als der Name Dscham (-asp) sind. Hr. M. sagt eigentlich: früher als ich die von Thomas nicht erkannten Zamasp- (I. Dschamasp-)Münzen dem Palasch zuschrieb, las ich Dam oder Jam; jetzt, wo ich sie seit 1858 (nachdem das schon von Anderen i. J. 1854 geschehen war, s. Mél. as. T. II, S. 389) ihrem rechten Präherrn zuspreche, erinnere ich mich nicht auf solchen Münzen je Dam oder Jam gelesen zu haben.

Hr. M. hat in seiner Abhandlung mit grosser Sorgfalt zusammengestellt, was sich bis jetzt zur Vertheidigung der Münzstätten auf den eigentlichen Sasaniden-Münzen sagen lässt. Was dagegen spricht, hat er nicht genügend angeführt. Etwas Neues hat er, wenigstens für mich, nicht gesagt. Von den vielen gegen mich vorgebrachten Beschuldigungen hat er keine einzige als begründet nachgewiesen. Selbst angenommen, dass Iran und Chorasán (und vielleicht noch einige andere Wörter) sich fürs Erste am Besten als Münzstätten auffassen lassen, werde ich doch erst dann solche auf den Sasanidenmünzen überhaupt annehmen, wenn unter anderen die auf Kobad-Münzen befindlichen Wörter **برجگر پهل**<sup>1)</sup> und **بسطی رله** als Städtenamen nachgewiesen werden — nicht eher.

Wäre Hr. M. so fortgefahren, wie er angefangen hat, und wäre er nicht unter Anderem auch von hier zu Lande aus auf seine

1) Vergl. Mél. as. T. III, S. 510 Anm. 2).



unhaltbaren Erklärungen aufmerksam gemacht worden, so würde die Pehlewy-Numismatik sich in manchen Rücksichten in einem bedauerlichen Zustande befinden und einen verderblichen Einfluss auf die Wissenschaft geübt haben. Die Münzgeographie wäre vor der Zeit mit Oertlichkeiten wie Assyrien, Medien, Rudbar, Berdaa u. s. w.; die Geschichte mit Traumgestalten und Missgeburten, wie Zeid, Maspai, Atschachan, Chodad-Varda, Schatburmatan, falschen Palaschen u. s. w. bevölkert worden. Seine früheren Erklärungen wuchern leider noch fort. Man vergl. z. B. Egger, Wiener numism. Monatshefte 1. Bd. Heft 3 u. 4 (Athuria, sim, seped u. s. w.). Sogar das unrichtige „richtig, ächt“ (راستی), welches hinsichtlich der Bedeutung von سَه ( = سَه ) ganz und gar verschieden ist und nichts mit ihm gemein hat, findet noch Anklang.

Ich hoffe, Hr. M. wird diese Bemerkungen eben so aufnehmen, wie er (S. 388) wünscht, dass ich die seinigen aufnehmen soll. Ich wiederhole das in dieser Hinsicht in den Mém. as. T. III. S. 459 i. J. 1858 Gesagte. Seine sehr grossen Verdienste um die Pehlewy-Numismatik wird ihm Niemand abstreiten oder schmälern wollen, am wenigsten der Schreiber dieser Zeilen, welcher nur die Gereiztheit, mit welcher bisher — und hoffentlich nicht weiter — die Fehde geführt wurde, tief bedauert. Ich füge noch den Wunsch hinzu, dass das von ihm zum Theil mit Recht in Anspruch genommene Sasaniden-Reich nicht mehr so mächtige Länder und Städte, wie Assyrien, Uzaina, Medien, Darabgird (Zeitschr. VIII, 5. 13. 6) und Derbend verliere oder ohne Feuertempel sein möge, dass keine „Zeit“ (زمان) den Chosroen ihre Majestät کسین raube und nie wieder Usurpatoren, wie Maspai u. s. w. sich erheben mögen. Vor allem aber wünsche ich diesem Reiche recht viele Prägstätten auf deren Münzen ohne Bescheinigung der Echtheit oder Vollwichtigkeit, die Ortsnamen — bei Strafe des نساب — deutlich, ohne Abkürzung oder ohne Schwierigkeit erklärbar angegeben sind. Denn so lange das nicht der Fall ist, kann weder ein Fetwa noch Firman den Zweifelnden zwingen, seine Bedenken aufzugeben.

Und nun zum Schlusse noch eine Bitte um freundliche Belehrung an Hrn. Dr. Mordtmann. Im Bd. VIII d. Zeitschr. 1854 S. 141 No. 738 wird eine Münze mit der Inschrift Kavād Firudsch mit Recht, wie ich glaube, dem Kobad II. Schirujeh (um 628) zugeschrieben. Auch Hr. v. Bartholomäi ist dieser Meinung (Mém. as. T. III, S. 358). Jetzt (1865, a. a. O. Bd. XIX, S. 444, No. 103—105) wird dieselbe Münze unter Kobad I. (491—531) aufgeführt. Ein Doppelgänger wird sie nicht sein. Wo gehört sie denn also eigentlich hin?

St. Petersburg, den 1. Januar 1867.

## Neuere Mittheilungen über die Samaritaner. VI.

Von

Rabb. Dr. Geiger.

Ein neues Heft von Heidenheim's deutscher Vierteljahrschrift etc. bietet immer einiges bis dahin unbekannte Samaritanische, und das ist für unsere Belehrung über die Samaritaner sehr erwünscht. Auch das achte Heft (das vierte des zweiten Bandes) lässt uns nicht leer ausgehn. Zwar das Stück aus Abulfath's samaritanischer Chronik, welches S. 432—59 mit englischer Uebersetzung dargeboten wird, erscheint nunmehr verspätet, da wir die Chronik arabisch vollständig besitzen und das von Hrn. Payne Smith Mitgetheilte sich in Vilmar's Ausgabe von S. 18 Z. 5 bis S. 38 Z. 5 findet. Es ist demnach zu erwarten, dass die Fortsetzungen aus dieser Chronik von nun an wegfallen, höchstens die Uebersetzung und Varianten Aufnahme finden. — Verdienstlicher schon sind einige Berichtigungen zu Gesenii carmina Samaritana nach der Handschrift S. 460—65. Die wichtigsten darunter hat freilich bereits Kirchheim richtig vermuthet — wie Hr. Heid. selbst bemerkt —, andere sind von Luzzatto in dem Anhang zu Kirchheim's Ausgabe gleichfalls schon erkannt, was Hrn. H. entgangen ist. So bemerkt bereits Luzzatto (S. 112), dass bei Ges. p. 26 Vers 17 Z. 3 ירוח, nicht קירח (H. N. 11 S. 461), ferner (S. 114) dass bei Ges. p. 32 V. 12 Z. 2 למסה statt למסה (H. N. 20 S. 463) und (das.) dass bei Ges. p. 34 V. 9 סרסה st. כרסה zu lesen ist (H. N. 26 S. 463). Bei anderen Berichtigungen lassen Druckfehler oder falsche Auffassungen von Seiten H.'s in voller Ungewissheit. Wenn Heid. (N. 6 S. 461) z. B. Gesenius in Betreff der Stelle p. 23 V. 21 Z. 3 berichtigen will, es sei bei der Lesart der Handschrift ידדה zu verbleiben, nur in der ersten Zeile verlange der alphabetische Charakter des Gedichtes die Lesung שדה, so übersieht er, dass in diesem Gedichte durchgehends ein doppeltes Alphabet ist und die dritte Zeile mit demselben Buchstaben wie die erste beginnt. Zu p. 24 V. 3 bemerkt H. (N. 8 das.), das Mspt. lese גבורה; wenn dies wirklich der Fall ist, so muss dafür das von Ges. gegebene גבורה als das Richtigere hergestellt werden. Was mit אילן, das für עילן bei Ges. p. 27 V. 19 Z. 2 im Mspt. stehn und nach H. (N. 12 S. 462) gleich עילא tribulatio,

unser Trübsal bedeuten soll, anzufangen ist, weiss ich wirklich nicht. Ebenso zweifelhaft ist, wenn H. sagt, im Mspt. stehe nicht *אקל*, wie Ges. p. 34 V. 11 giebt und dabei bemerkt, es fehle im Mspt. etwas, es heisse dort vielmehr *אני* (N. 29 S. 464) und nun den ganzen Satz: *כלי לריניה ראנו בעדן* übersetzt: „Aufhört die Gerechtigkeit, (darum) sind sie in unserer Zeit betrübt.“ Da ist nicht ein Wort richtig; wahrscheinlich ist *ראקפו* zu lesen und zu übersetzen: lass aufhören die Strafgerichte, die uns umgeben! Auch dass der Codex V. 14 nicht *נאחלאה*, wie bei Ges. p. 34, sondern *נאחלחור* habe (N. 30 das.), ist wohl bloß Druckfehler für *נאחלאר*, auch *רחור* in V. 15 (N. 31 das.), welches das *רחאן* bei Ges. das berichtigen soll, ist jedenfalls Druckfehler für *ריהור*. Die wichtigste Berichtigung bleibt N. 36 (S. 465), wo ein von Ges. weggelassener Vers nachgetragen wird; allein auch er erscheint mir nicht frei von Abschreibefehlern, jedenfalls ist die Uebersetzung, welche ihn begleitet, wieder ganz irreführend. Der Vers lautet:

*קומם נסמאחה דמנך בצרקה לצרקה ועבר לריניה דך דת אלוף אלוף*, die Uebersetzung: „Richte auf die Seelen, die du strafest in Gerechtigkeit zur Rechtfertigung Und thue nach den Rechten dieser Gesetzeslehre“, und zur Begründung wird bemerkt, *מנך* (hier falsch gedruckt *מנח*) sei mit dem hebr. *נכה* zu vergleichen! Das doppelte *אלוף* am Schlusse des Verses ist mir verdächtig, und in H.'s Uebersetzung erscheint es nicht; dazu kommt, dass die Vershälften in diesem Gedichte in der Regel reimen, was hier nicht der Fall ist, so dass ich das zweite *אלוף* verschrieben glaube. Abgesehen jedoch davon ist zu übersetzen: Richte auf die Seelen, die von Dir in Wohlwollen (ausgegangen), zum Wohlwollen, führe vorüber (entferne) die Strafgerichte, wie Du gewohnt bist! Für *עבר* lese ich *עבר*, *ריניה* ist fast durchgehends mit „Strafen“ zu übersetzen, *דך* ist *דיך* zusammengezogen aus *דאך*, wie dies Alles schon früher mehrfach bemerkt worden und auch in dem folgenden Gedichte wiederkehrt.

Dieses nämlich, der wichtigste Beitrag in diesem Hefte ist „die Litanei Marka's“, welche von S. 474—87 in Original mit Uebersetzung und Anmerkungen mitgetheilt wird. Die einleitenden Bemerkungen über Marka mögen hier übergangen werden; ich komme darauf wohl in einem andern Zusammenhange zurück. Allein die Auffassung dieses Gedichtes von Seiten Hrn. H.'s ist wiederum so gänzlich verfehlt, dass auch nun Nichts übrig bleibt, als einem nochmaligen Abdrucke eine neue Uebersetzung mit begründenden Anmerkungen beizugeben. Das Gedicht hat allerdings manche schwere Stellen, über die ich noch nicht zur Klarheit gelangt bin, und ich fürchte sehr, dass Dies die Schuld von argen Abschreibefehlern ist; allein Hr. H. missversteht auch die allerleichtesten Stellen. Als Belege genügen die Beispiele von der ersten Seite. So übersetzt er die in der Einleitung zwei Male vorkommenden Worte *לרכון רחמיק* mit „damit das



Licht zum Andenken an deine Barmherzigkeit nicht vernichtet werde.“ Was heisst denn aber נִכְר? Ferner kann נִכְר nicht (wie im Syr.) 3. Pers. Sing. sein, sondern ist 1. Pers. Pl., in הִנְהִיר kann das He nicht Artikel sein, da die Samaritaner — wenn sie nicht hebräisch schreiben wollen — wie alle Aramäer den Artikel hinten ansetzen. Nun kommt in Strophe 6 u. 14 מִנְהִיר לִרְחֵמֵי vor, wo auch Heid. das Wort als Verbum erkennt, es aber, wie ich glaube, nicht richtig mit נִכְר in Verbindung bringt, während מִנְהִיר = אֶנְהִיר leuchten bedeutet; warum verkennt er nun hier den Imperativ הִנְהִיר? Die Worte: עֲקֹץ נִמִּי לַחֲצֹן וְלֹא תַעֲבִיר (תַּעֲבִיר) עַל עֲקֹץ werden zuerst übersetzt: schaue auf unsere Bedrängniss und vernichte uns nicht in unserer Trübsal. Das ist doch noch erträglich, wenn auch nicht richtig. Die richtigere Variante תַּעֲבִיר mit Resch nämlich ignorirt Heid., hält sich an die L.A. mit Daleth, nimmt תַּעֲבִיר mit Ain = תַּאֲבִיר mit Aleph, allein dann kann „uns“ im Originale nicht fehlen, עַל kann nicht „in“ bedeuten, und die ganze Ausdrucksweise ist schielend. Jedoch das wäre untergeordneter Art. Nun aber folgt auf diese Worte in der Uebersetzung der Passus: „Mein Volk ist bedrängt, und willst du es nicht aus der Drangsal bringen“. Dafür findet man im Texte nichts Entsprechendes, und ist es offenbar eine zweite, freilich die erste an Fehlerhaftigkeit weit überragende Uebersetzung der mitgetheilten Worte ... צָמִי. Was soll man zu solcher Fahrlässigkeit sagen? — Die bald folgenden Worte: לֵיה בֶן נָקִים בְּנִיִּךְ (בְּנוֹאִד) lauten in H.'s Uebersetzung: „unter den Völkern haben wir keinen Rächer, sondern dieses Lehrgesetz“, wieder gegen allen Menschenverstand und alle Sprachregeln. „Wir haben nicht“, müsste לֵיה לֵן heißen, צָמִי ist nicht aramäisch, das Suffix bei dem Worte kann nicht übergangen werden, es ist צָמִי(א)יך, bei Dir, vor Dir, und so heisst der Satz: in uns ist nicht, dass wir bestehn könnten bei Dir, d. h. wir haben kein eigenes Verdienst, um vor Dir bestehn zu können, und ebenso ist es Str. 20 aufzufassen, und הִךְ דָּה heisst, wie schon oben bei dem zu Gesenius hinzugefügten Verse bemerkt worden: (sondern) wie Du gewohnt bist (habe Mitleid mit unsern Seelen etc.). Diese Verkennung des דָּה wiederholt sich Str. 1, wo דָּה רַחֲמֵן übersetzt wird: das barmherzige Gesetz, während dieselben Worte in Str. 3 richtig wiedergegeben werden: dass du barmherzig bist! Dem „barmherzigen Gesetze“ zu Liebe müssen in Str. 1 nun die Worte יָדְעִין אֲנִי bedeuten: „thut uns kund“, als wäre nicht יָדְעִין Kal und Plural, אֲנִי aber Nominativ! Freilich bei H. heisst auch in Str. 5 הִךְ דַּעֲבִירֵי (חִיבִיר) „das was die Sünder verübt haben“, während הִךְ, wie mehrfach bemerkt, „wie“ heisst, 1 Pers. Pl. ist. Jedoch lassen wir diese einzelnen Nachweise und gehn wir an das Gedicht selbst.

1) Ein Aehnliches kommt übrigens am Ende von Str. 21 vor, wo auch die Worte: „Wir sind wie das zarte Gras“ zum zweiten Male nachhinken!

Herr H. hat dasselbe nach einem Codex abgedruckt, der offenbar sehr nachlässig abgeschrieben ist und ähnliche Buchstaben vielfach verwechselt, giebt aber in Anmerkungen die Varianten aus einigen andern Codices, die weit bessere Lesarten enthalten, von Hrn. H. aber fast nirgends berücksichtigt wurden. Ich bin nun Hrn. H. im Abdrucke gefolgt, nur dass ich eine genauere Angabe der Codices unterlassen. Allein auch eine grosse Anzahl von Druckfehlern hat sich in H.'s Ausgabe eingeschlichen, die sich theils durch die danebenstehende Heid.'sche Uebersetzung als solche charakterisiren, theils jedem nur irgend mit der Sprache nicht ganz Unbekannten offen daliegen; diese habe ich sogleich im Texte verbessert, mich aber doch verpflichtet gehalten, unter dem Texte anzugeben, wie der Originaldruck die Worte giebt. Bei Stellen hingegen, wo die Fahrlässigkeit nicht so augenscheinlich ist, habe ich den Text intact gelassen, wenn mir auch die Correctur, nach welcher ich übersetze und die ich in Anmerkungen begründe, unzweifelhaft ist.

Für manche Stellen ist es mir bis jetzt noch nicht gelungen die rechte Heilung und den Sinn des Schriftstellers aufzufinden. Diese habe ich unübersetzt gelassen und die sich darbietenden Möglichkeiten in Anmerkungen besprochen. Sonst habe ich diese möglichst knapp eingerichtet; eine richtige Uebersetzung rechtfertigt sich von selbst und bedarf für den Sprachkundigen keiner ausführlichen Begründung.

Bevor ich nun zum Gedichte selbst übergehe, mögen noch einige Worte über die Striche vorangehen, welche sich über manchen Buchstaben befinden. Sie scheinen vom Abschreiber oder von Hrn. H. nicht immer über den richtigen Buchstaben gesetzt zu sein, doch habe ich sie gelassen, wie ich sie vorgefunden. Sie machen, wie bekannt, aufmerksam, dass das Wort nicht in einer andern, vielleicht häufigeren Bedeutung genommen werde. In unserm Gedichte scheint der Strich besonders die härtere Aussprache einzelner Buchstaben anzeigen zu wollen, so über dem Pe von *אפיך* (Einkl. fälschlich über Jod), *אפים* (Str. 6), *אפיר* (Str. 11), weil es in *אפיר*, Antlitz, hart ausgesprochen wird (hingegen aspirirt in *אפיר* wende zu). Bei dem Wav bedeutet der Strich, dass es Consonant und nicht mater lectionis ist, so bei *וילן* (Str. 4. 18) und *זילן* (Str. 13), *דדור* (Str. 10), *דאשור* (Str. 15). Dieselbe Bedeutung hat er auch wohl bei *כרואן* (Str. 4, wo der Strich über das Wav zu setzen ist) und *מסנה* (Str. 22). Aehnlich scheinen die Striche nach den einzelnen Buchstaben anzudeuten, dass dieselben zu vocalisiren oder schärfer auszusprechen sind, also *יכל* Part. (Str. 5), desgleichen *דבק* Part. (Str. 6. 14), *פמה* mit Suff., nicht *פמה* (Str. 17), *לה* (Str. 13 u. 22), *ואליך*, und wenn du nicht (Str. 21). Weniger sicher bin ich über *עריאה* (Str. 12), *בבלור* (Str. 14), *סימנחה* (Str. 15), *משנחין* und *סחיהה* (Str. 17), *עסב* (Str. 21), doch wollen sie ohne Zweifel gleichfalls eine solche Andeutung geben.

Und nun folge das Gedicht:

אֵה רַחֲמֵנָה (א) אֵהִי אֲשֶׁר אֵהִי אֲרֵחִי נִשְׁתַּחֲוֶה (ב) בְּסוּבְךָ רַבָּה אַחַס  
עֲלִינָן בְּרַחֲמֶיךָ עַד לֹא נִיבֹד תִּנְהַר לִדְכֹרֹן רַחֲמֶיךָ בְּאֵרֵה דְכַל  
עֲלֵמָה אַתְרָחַס עֲלִינָן בְּרַחֲמֶיךָ עָמִי לִחְצֹן וְלֹא תַעֲבִיד (ג) עַל עַקְחָן  
אַבְהָן וּבְנִים מִתְחַנְנִים לְמַלְכוּתְךָ מִרִּי לֹא חִסֵּךְ אֶפְיֶךָ (ד) מִנָּן לִיח בֶּן  
נְקוּם בְּגוּיֶךָ (ה) אֵלֹא תְּדַר אֵלּוּף אֵה רַח (ו) אֵהִי אֲשֶׁר אֵהִי אֲרֵחִי  
נִשְׁתַּחֲוֶה (ז) בְּסוּבְךָ רַבָּה אַחַס עֲלִינָן בְּרַחֲמֶיךָ עַד לֹא נִיבֹד תִּנְהַר  
לִדְכֹרֹן רַחֲמֶיךָ

יִתְחַלֵּל אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֵל רַחוּם וְחַנּוּן:

1. אֲדִיק עֲלִינָן מֶרֶן לִיח לָן לֵאתָן נִיטֵךְ אֶפְיֶיךָ אֵלֹא (א) לִידֶךָ דַּת רַחֲמֶיךָ

יִרְעִין אֲנִי דִאֲתַחֲבִיבֵנָּה וְיִתְחַנְּנוּ עַל סְרִיחָתָא (ב)

צִדְקָה עֲבַד לָן מֶרֶן וְלֹא תַגְזִי לָן גְּמֻלִינָן:

ה. תעביר. — c) — (ש. ש. ש. ש.) נשחחאן. — b) סבה. — a) noch.

— d) Druckf. — e) בגואיך. — f) abgek. f. רחמנה. —

— g) wohl überflüssig. — h) Druckf. חלה. — i) Druckf. סריחאן.

O Barmherziger, „Ich bin der Ich bin“, habe Mitleid mit unsern Seelen, nach Deiner grossen Güte schone unser mit Deiner Barmherzigkeit, bevor wir zu Grunde gehn, lass strahlen das Andenken Deines Erbarmens, Schöpfer der ganzen Welt, erbarme Dich unser mit Deinem Mitleid, siehe auf unsern Druck und gehe nicht vorüber an unserer Bedrängniss. Väter und Kinder flehen zu Deiner Regierung; Herr, wende Dein Antlitz nicht von uns ab, wir haben nicht Bestand <sup>1)</sup> bei Dir, nur wie Du gewohnt bist, o Barmherziger „Ich bin der Ich bin“, habe Mitleid mit unsern Seelen nach deiner grossen Güte, verschone uns durch Deine Barmherzigkeit, bevor wir untergehn, lass strahlen das Andenken Deines Erbarmens!

Gelobt werde unser Gott, Jhvh, barmherziger und gnädiger Gott.

1. Schau auf uns, unser Herr, wir haben nicht, wohin wir unser Antlitz wenden als nur zu Dir, denn Du <sup>2)</sup> bist barmherzig. Wir wissen, dass wir schuldig sind und wir bereuen unsre Uebelthaten. Milde übe gegen uns, unser Herr, und vergilt <sup>3)</sup> uns nicht, wie wir es verdienen.

1) Ueber die einleitenden Worte ist oben zur Genüge gesprochen, auch über נקום; ich habe es im Deutschen zwar mit einem Hptw. wiedergegeben, glaube aber doch, dass es 1 P. pl. vom Verbum ist, „dass wir bestehen“.

2) לעדין ist immer local, über דת und אןן ist oben gesprochen.

3) גזי, vergelten, ist im Samarit. häufig, und Heid. selbst hat es bereits mehrere Male gebracht, aber verkannt; so im Midrasch Maschma's (Vierteljahrsehr. I S. 442), wo nach der Bitte, um aller alten Frommen willen die Sünden zu vergeben, nachdem auch das Verdienst Josua's, „der dem Propheten der Wahrheit gedient“ (vgl. diese Ztschr. Bd. XVIII S. 597), angerufen worden, es dann heisst: רבאן זדי לי לא תגזי בחסא יי כל יום מני. Das übersetzt Heid.: „Und mit diesem Besitz stelle mich nicht bloß. Wenn in

2. בִּיד חִיסָפָה וּבְאִדְרָע (א רמָה סִרְקָה לֹא־בַהֲחֵן <sup>1)</sup> מִן סִנְיֹן גִּעְזוּ  
יִמָּה וִירְדָּנָה סִרְקָה לֹון מְכַל לַחֶץ וְאִרְוַחָה לֵן (ב מְכַל עֵקָה וְכִדוּ  
דִּבְקֹן מִרְן וְלֹא חֲגִזִי לֵן גִּמְלִינִן: <sup>2)</sup>  
3. לְלִנְיָד דַּח רַחֲמֵן וּגְנוּאֲחֵן דִּאֲנֵן (ג בִּישִׁין וְלִית טוֹבָךְ מִנְכִּי וּמִסּוֹכֵר  
לֵן דִּאֲנֵן (ד יִזְוִסִין וִיצְרֵן בִּיש וְאִחָה אֵלָה סָב עֲבֵר צִדְקָה לַחִיבִידָה  
דִּלֹא (ה יִשְׁחַנְקֹון בְּרִינִידָה:  
4. לַחֲלָה רִבְהָ דִּבְעֵלְמָה אֲנִשָּׁה עֲמֹ וְרַחֲלוּ וְיִלְכֹון דִּלֹא שְׁבִינֵן (ו מִלְתָּ  
מִתְנַאֲחָה וְרִינִיתָ אֲהֵלִין וְאֵהֵלִין דֵּן מִדֵּן סְלוּי מִצְמַתָּה כְּרֹואֵן (ז  
וְרִינִידָה יִהְיִין בְּרִינִידָה:

k) Druckf. ובתורע. — 1) Druckf. לחבחתן. — m) wohl  
צוקה zu lesen. — n) Nach jeder Strophe wird der Schluss  
u. s. w. wiederholt, den ich zurückgelassen. — o) Druckf. רתן.  
— q) Druckf. דלח. — q) שוינן. — r) צממארה מרואן.

2. Mit starker Hand und erhobenem Arme hast Du unsere Vor-  
fahren erlöst von ihren Feinden; sie durchschritten das Meer  
und den Jordan, Du befreitest sie <sup>4)</sup> von allem Drucke und  
gabst ihnen Erweiterung von jeder Beengung, und nun sei  
uns nahe, unser Herr, und vergilt uns nicht, wie wir es  
verdienen.
3. Deine Grösse ist, dass Du barmherzig bist, und unsere Schmach,  
dass wir böse sind, Deine Güte hört nicht auf und trägt  
uns, die wir schuldig <sup>5)</sup> sind und unser Trieb böse, und Du,  
gütiger Gott, übe Milde den Schuldigen, dass sie nicht Qual  
erleiden in den Strafgerichten.
4. Den grossen Schrecken, der in der Welt, sehen die Menschen  
und fürchten sich; wehe uns, dass wir nicht zu lernen ver-

Sünde, wird er segnen mich jeden Tag!“ Das ist Unsinn und bedarf keiner  
Widerlegung. Man erinnere sich jedoch, dass neben der Fürbitte des Josua  
auch die des Kaleb angerufen wird, wie im Midrasch Nanah's (Vierteljahrschr.  
I S. 437, vgl. diese Ztschr. Bd. XVIII S. 596). Kaleb aber heisst 4 Mos.  
32, 12 דִּקְנִזִּי, samarit. קְנִזְאָה und so, קְנִזָּה in einem Worte, ist auch hier  
zu lesen und zu übersetzen: und um des Kenisiten willen wirst Du mir nicht  
vergeltens die Sünde, die den ganzen Tag von mir ausgeht. יִי ist freilich  
unklar, aber vollkommen sicher חֲגִזִּי. Auch in Ab-Gelugah's Gebet heisst es  
V. 83 (vgl. diese Ztschr. Bd. XVIII S. 820): וְגִזִּי חֲרִיבִים וְגִזִּי  
דִּלֹא סִנְכִי סֵן חֲרִיבִים וְגִזִּי: בְּרַחֲמִיָּה, der nicht aufreißt wegen Schulden und vergilt nach Barmherzigkeit  
(so ist daselbst zu berichtigen). Daher übersetzt auch der Sam. וְגִזִּי וְגִזִּי  
mit גִּזִּי, als Entgelt.

<sup>4)</sup> לֵן ist לְהִינֵן und kann nicht „uns“ übersetzt werden, vielmehr  
muss das folgende לֵן auch לֵן gelesen werden.

<sup>5)</sup> יִזְוִי nach der herrschenden aram. Bod.: schuldig sein, das hier — wie  
es bei חֲרִיבִים gewöhnlich ist — auf die moralische Schuld übertragen wird,  
ebenso Str. 16 Eude.

5. דָּךְ דעבדנן חיביה (י) אמן ל'קין בחשניקה לית לן בנין (י) קמי טובך כל בנייה (י) דאנן אבדנן לקנומן אנש מחי גרמה באדה מן י'כ'ל אחי ומפשר לה:

6. ואליה רחמנה ד'ב'ק ומנהר לרחמיו כהלן נבכי קנומן לית לן אפֿים (י) למצבע דב'ק א (י) חיב הן יצבע דב'ק ולא דב'ק וידבקה מה מצראי מחנה צבע דב'ק ורתוחה מסלקה מנה:

בנייה עלינן; רניניה עלינן a) — רניין t) — חוביה s)  
Druckf. w) — חסֿים Druckf. v) — דאנן

mögen <sup>6)</sup>, Gaben und Strafgerichte, diese wie jene, eines vom andern, (nicht) die Wachteln, die in Haufen gesammelt <sup>7)</sup> und (nicht) die Klagen, welche sie austossen, ob der Strafgerichte.

5. Wie wir verschuldet, so werden wir durch Leiden geschlagen. Wir haben nicht wider Deine Güte zu klagen, alle Klagen treffen uns, denn wir haben uns selbst vernichtet <sup>8)</sup>. Wenn ein Mensch sich mit eigener Hand schlägt, wer kann kommen und ihm helfen? <sup>9)</sup>

6. Wenn nicht <sup>10)</sup> der Barmherzige beisteht und sein Erbarmen leuchten lässt, so mögen wir alle uns selbst beweinen; wir haben nicht den Muth nach Beistand zu rufen. Wenn <sup>11)</sup> der Schuldige um Beistand ruft und keiner da ist, der ihm bei-

6) שוינן LA. שוינן ist gleich der andern wohl richtigeren LA. שוינן, wir sind lärmend, taugen, vermögen, vgl. Ges. carm. III, 5: למן דשוי מסר (wenn auch מסר noch nicht ganz klar ist). So führt auch Ibrahim zu 2 Mos. 2, 24 von Abu Obeld Doetan die Worte an in Betreff der Fürbitte durch die Ersväter: דמצלי ומדוכר אלמלי וזכרם יסתעף ויחבב, לון שוי ומחעני.

7) In Betreff der Worte (nicht מר- מר) חזה כרואן (א) חזה כרואן vgl. 4 Mos. 11, 32. Die ganze Strophe hat ihre Parallele in Str. 18.

8) Der Sinn ist nach der richtigen LA. לית ל'רנין ק'ס'כ' רניניה עלינן LA. so einfach, dass ich weiter keine Begründung hinzuzufügen habe und nur eine Parallelstelle hersetze aus dem Gebete Ab-Gelugah's V. 66 (diese Ztschr. a. a. O.): על מן הו רניני אלא על קנומי.

9) Auch für diesen Satz genügt die richtige Uebersetzung, nur mag für שר in der Bed.: sich Eines im Gerichte annehmen, verwiesen werden auf Ges. carm. III, 20. V, 17. 19.

10) אן לית = אליה, wenn nicht, ebenso Str. 11 u. 14; denselben Satz vgl. Ges. carm. V, 5 u. 8, nur dass dort beide Male zu punctiren ist אליה, wenn du nicht, wie unten Str. 21.

11) Heid. fasst א = אה, allein ein Vocativ, der mit אה eingeleitet wird, kommt hier nicht vor. Wenn es nicht Schreibfehler ist, was mir das Wahrscheinlichste, so ist es mit dem folgenden Worte verbunden und steht für אן, wenn, was freilich durch das dann folgende דין nochmals ausgedrückt wird.

7. זכותה דילך מרי אקר עבד לאלהותך עם כל דרין דמן אדם להכה (א) ומן הכה (א) ואזל ליום נקם לית אקרך מחסך עם זכאם ועם (י) חבים עם אהלין ואהלין אח רחאה:  
 8. אַימם דלית משכח (י) לגוה חשיך כל דמהלך (י) לגוה נהרה בירה ולא הו עמי לילה דלית מחרבי לגוה דמומה במרטוש חיול מנגד דשבק לנגודה מנגד הו ולא בסל:  
 9. טעינן מן יום דשבק נתך סעוהן נהי מזקנה (ב) ולינן צבעין

x) משכחבא a) — y) Druckf. ראם — z) אכח und לאכה x)  
 מחקנה bb) — דמלך aa)

stehn mag, was nützt sein Schreien? <sup>12)</sup> Er ruft nach Beistand, aber das Mitleid ist von ihm abgewendet.

7. Deine Milde, o Herr, bereitet Würde Deiner Gottheit, bei allen Geschlechtern, die von Adam bis hierher, von hier und weiter bis zum Tage der Vergeltung entzieht sich Deine Würde nicht; gegen Reine und Schuldige, gegen diese und jene bist Du mitleidig.  
 8. Ein Tag, an dem Keiner lobt, finster ist ein Jeder, der in ihn hineingeht, (wenn auch) ein Licht in seiner Hand, so sieht er dennoch nicht; eine Nacht, in welcher keine Erholung, ein Ruhen in mächtigem Stosse. Der Führer, der den Geführten verlässt, ist der unaufhörliche Führer <sup>13)</sup>.  
 9. Wir gehn irre vom Tage an da wir Dich verlassen <sup>14)</sup>, wir

12) Heid.: „Wie bedrückt ist das Lager!“ מצרָא kommt von צָרָא, das gleich צָרָה (hebr., aram., arab. صرخ, wofür auch صراً) auch sam. צָרָא geschrieben wird (5 Mos. 31, 12) und schreien bedeutet. חָזַה bedeutet hier wie Str. 12 gleich dem spät-hebr. und syr. חָזַה genießen, Nutzen haben; Cast. führt aus der sam. Liturgie an: חָזַה נִסְתַּחֲתִין und übersetzt Dies: librum adaptans animae nostrae, wohl richtiger: eine Erzählung, die unsern Seelen nützt.

13) Für die Richtigkeit meiner Uebersetzung dieser Strophe möchte ich nicht bürgen, trotzdem dass ich die zwei ersten Theile auch bei Ibrahim (nake dem Anf.) mit arab. Uebersetzung gefunden. Dort heisst es im Namen Markab: אַימם דלית משכח לגוה חשיך כל דמהלך לגוה נהרה בירה ולא הו עמי und نهراً ليس مسيح فيه ظلام كل سائراً فيه النور بيله ولا يحصر, עמי אליל אלילי ليس, זילי דלית משכח לגוה דמוכה במרטוש חיול dann: Das Ganze scheint sich auf den Tag der Vergeltung zu beziehen und ihn zu beschreiben als einen Tag tiefer Finsterniss, welche kein Licht erhellen kann, als eine Nacht, in der keine Erholung ist רבב was wohl richtig zu sein scheint oder auch מתריבח ist von מתריב (erweitern) und die gewöhnliche Nachtruhe (דמוכה) ist unter mächtigen Stössen, רבב (auch Str. 14) bedeutet Dies im Spät-hebr. Wenn nun da der Führer verlässt, so tritt ein Anderer nicht an seine Stelle, da er der Ewige ist.

14) Zu lesen ist שבק: נתך als ein Wort st. שבק נתך.

מעזרה משה רבן<sup>cc</sup>) דנביה שלח ואמר לן בכחבה וחזר לסער

יהיה טוב דמעזר ומשקה מרה:

10. יומין מלין עקין אנון יומי חיביה רכל דן דאנשו למן דהיה

דבק לון וכד שבקואח<sup>dd</sup>) שבקון ועברון בנוני דינה וכל דין

דאתה<sup>ee</sup>) ומנתה<sup>ff</sup>) לון ולית לון אסים למצבע ד'בק:

11. לבר צדוהה בברה וכבר שמים<sup>gg</sup>) בקריאתה דהפך סוכה

אפיו מנן ואלית רחמנה דבק ומנהר לרחמיו כיון אבחן ובנים

אברין ברנזה דו תקיף:

12. לית דיניה מבלדין חיב ולא ע'רויאה<sup>hh</sup>) מצדין לה' ליחו סעין

לנפשה כלום מרוד עמי גרמה מגעל וידע דילה<sup>ii</sup>) מצסלסה<sup>kk</sup>)

אסך<sup>ll</sup>) הו על אפריו וידע דלית מנה חנה<sup>mm</sup>):

cc) דאחי. — dd) Druckf. שבקוהה. — ee) רבון. —

ff) רחילה ii) ערויה. — hh) שמם. — gg) ומנחש. —

kk) מצסלסה. — ll) אסך. — mm) חנה. — (לה' l).

sollten unsern Irrthum verbessern und wir wollen nicht zurückkehren<sup>15</sup>). Moses der Oberste der Propheten sendete und sprach zu uns in der Schrift: Und Du wirst zurückkehren zu Jhvh; Heil dem, der zurückkehrt und seinen Herrn findet!<sup>16</sup>)

10. Tage voll Bedrängniss sind die Tage der Schuldigen; denn alles Dies ist, weil sie vergessen haben den, der ihnen beigestanden, und als sie ihn verliessen, verliess er sie und führte sie in mannichfache Strafgerichte, und ein jedes kommt und reisst sie aus<sup>17</sup>), und sie haben nicht Muth nach Beistand zu rufen.

11. Schon ist Oede auf dem Felde und schon Verwüstung in den Städten<sup>18</sup>), da der Gütige sein Antlitz von uns gewendet, und wenn der Barmherzige nicht beisteht und sein Erbarmen nicht leuchten lässt, dann sind sicher Eltern und Kinder verloren in dem Zorne, der mächtig.

12. Die Strafgerichte erschrecken nicht den Schuldigen und die Verwüstung ängstigt ihn nicht; er legt seiner Seele keinerlei Empörung bei; er sieht sich verunreinigt, er weiss, dass seine

15) צבעין, ולית אמן ist richtige LA., זליין zusammengez. aus מצקנה von צבע = צנה (א), wollen, מעזרה Inf. v. עזר = חזר, zurückkehren, das noch zweimal in der Str. vorkommt.

16) משקה = משקה. Heid.: „und Bitteres trinkt!“

17) בנוני von נשה, vergessen, ועברון ist Pael, er führte sie, גין, Art, also: in Arten, mannichfache, מנחש ist hebr. und sam.

18) Heid.: „(Er) der da so rein wie die Oede der Schöpfung und so rein wie der Himmel, als er in's Dasein gerufen ward!“ כבר spätbibl. u. aram.: schon, ברה = חוץ, חוץ, קריאה Pl. v. קריה, Stadt. כיון ist wohl wie כיון = כיון sicher.

13. מַחַח מַדְמִי לְכַהֵן מַשְׁקִי מִי בּוֹר לֹאנְשָׁה וְוִילָה לְמֵן רַמְחֶשֶׁק.  
חֵיב וְוִילֹן כָּל חִיבִיהָ דֶאֱנוֹן (nn באשדח חילול חשלמחה) (oo דאן  
לִקֵּן אֲנִי לְכָל סְרִיחָחָה:  
14. נְטֶשָׁה קַעֲמָה בְּבִלִיר וְחִידָה בְּמַרְטוֹשׁ חִיול דֶאֶסֶךְ (pp סובא אסיו  
מֵנָן וְאִלִּיהָ רַחֲמֶנָה דְּבִק וּמְנַהֵר לְרַחֲמִיו יִכְוֹן חִיבִיהָ גֶרְמוֹן (qq  
דֶאֶנָן (r באשדח חילול):  
15. סִימָנָה (r) רַמְחֶמֶן דִּלִּי בְרִירָה דֶאֶנָן בָּה אֲנִשׁ אֵלָא שׁוֹתֶף  
לְחֻבִּיהָ אֲבִדְתָּה וּבְנִיהָ יִלְדָּתָה וְיִלְדוֹן (u) הֵךְ דֶאֶשׁוֹ כַחֲלוֹן וּמְרוֹ  
כֵן אֲנוֹן לִקֵּן בַּחֲשִׁנְקִיהָ:

nn) דאנן (einmal zu lesen). — oo) רשומארה. —  
pp) דאסך. — qq) גרמן. — rr) דאנן (einmal zu lesen).  
— ss) סימניה. — u) וילדיון.

Macht geschlagen ist, wendet sich zu seinem Staube und weiss, dass er keinen Genuss davon hat<sup>19)</sup>.

13. Der Tod gleicht einem Priester, der Reinigungswasser den Menschen zu trinken giebt. Wehe allen Schuldigen, sie sind in schwerer Bedrängniss<sup>20)</sup>! Die Vergeltung, mit der sie geschlagen werden, ist ein Lohn für alle Schandthaten.  
14. Die Seele steht in Schrecken, die Lebenden unter mächtigen Stosse<sup>21)</sup>, denn der Gütige hat sein Antlitz von uns gewendet, und wenn der Barmherzige nicht beisteht und sein Erbarmen leuchten lässt, mögen die Schuldigen sich selbst beweinen, denn sie sind in schwerer Bedrängniss.  
15. (Das sind) Zeichen, welche erkennen lassen, dass in dem Geschlechte, in welchem wir sind, ein Jeder an den Sünden Antheil hat, Väter und Söhne, Mütter und ihre Kinder; wie sie alle gleich und widerspenstig sind, so werden sie auch durch Leiden geschlagen.

19) Die Uebers. bietet genügend den Sinn. Der Sünder lässt sich durch die Strafe nicht abschrecken, da er sich gar keine Schuld beimisst, so bleibt er bei seinem Treiben, wenn er auch weiss, dass es ihm keinen Vortheil bringt. עריו(א)ה, Str. 14 u. 20. Cast., ebenso Str. 14 u. 20. בלר, Afel, erschrecken, hat bereits Cast., ebenso Str. 14 u. 20. בלר, ist wohl Pl. v. עריוה, Entblössung, Verödung des Landes; ל'ס'ל'כ'מ', er beladet seine Seele nicht mit irgend einer Widerspänstigkeit, d. h. er legt sich keiner solchen an, trägt keine Gewissenslast darüber, חמי = חמי, חמי, das häufige aram. Reflexiv, רחילה ist richtige LA., אלף und אלף heissen beide im Aram. schlagen, verwunden, ח(א):ה vgl. Note 12 zu Nr. 6. אסריו ist mir verdächtig.

20) אשדה ist sam. Uebers. von שִׁטָּח, Anfeindung, Bedrückung, so auch Str. 14.

21) Es ist בלר zu lesen, vgl. Note 19, über מרטיש Note 13.



16. קא מקמי חובינן אנון קטלינן קטלין שחיקין ומלל  
די<sup>uu</sup>) בהימן זכאה די בניס דלא סרחו אי בחובים בני סבה  
לקין בחובים דלא יזפו:  
17. פנוחה די דעבות כל אהן<sup>vv</sup>) לבסה רבה תחי ארורה לגו כ:  
אחר פרי מעיה חסירין ופרי ארעה משנ'הן<sup>ww</sup>) פמה' ררינה  
פתיח'ה<sup>xx</sup>) עלין<sup>yy</sup>) מבלע ינוקה עם סהבה:  
18. צ'רו רבה דבעלמה אנשה ע'מו ורחלו ורילן דלא שוינן מילן  
לא רווענה<sup>zz</sup>) אלפנן ולא בדין דגובה אשלימן נרחל מן רינה  
דמותה דלא יצסי כריה דפרותח:

uu) (wohl bei Druckf. חרין. — vv) משנ'הן (wohl bei beiden א für ח zu setzen). — xx) פתיח. — yy) עלין. — zz) ולא בזוענה.

16. Siehe, wegen unserer Sünden werden Jene getödtet, Thiere und Menschen, unschuldiges Vieh, Kinder, die nichts Uebles gethan, Kinder der Guten leiden unter Sünden, die sie nicht verschuldet.<sup>22)</sup>  
17. Der Abfall (von der göttlichen Gnade)<sup>23)</sup> bewirkt diese grosse Plage, er sei verflucht in jedem Ort, die Leibesfrucht abnehmend, die Früchte des Bodens sich umwandelnd, der Mund des Strafgerichts ist wider uns geöffnet, verschlingt Säugling mit Greis.  
18. Grosse Angst, die in der Welt, sehen die Menschen und fürchten. Wehe uns, dass wir nicht zu lernen vermögen, wir lernen nicht durch die Nahrung und wir vervollkommen uns nicht durch das Gericht der Heuschrecken. Fürchten wir uns vor dem Gerichte des Todes, dass nicht überschwemme das Grab ....<sup>24)</sup>

<sup>22)</sup> In dieser und den folgenden Strophen wird der Gedanke ausgeführt, dass um der Schuldigen willen auch alle Unschuldigen wie die ganze Schöpfung leiden müssen. Der Sinn ist unzweifelhaft, doch scheint diese Str. etwas fehlerhaft und ist wohl zu lesen: 'מקמי ח'א' קטלינן אנון קטלין ש' (מקמי, wegen, der Mensch ist ein redendes Wesen (דומם), das Thier ein stummes (דומם), (דומם שתיק brutum), די... די bedeutet wohl: sowohl ... als בהימן ist zwar im Aram. ungebräuchlich, ist aber doch hier sicher dem hebr. ברמה gleich, die Worte בחובים אי scheinen mir fehlerhaft, vielleicht jedoch bedeuten sie: ohne (eigne) Schuld, יוף vgl. Note 5.

<sup>23)</sup> Die Panutha ist bei den Samaritanern der angebliche Abfall der Juden vom Garisim, die Zeit des Zorns, entgegenstehend der רעוה (رضوای), der des Wohlwollens, der göttlichen Gnade wie bei Ges. carn. VII, 4 u. 13, wo bereits Luzzatto richtig erklärt und corrigirt (bei Kirchheim S. 115), wenn er auch den prägnanten Sinn des Wortes nicht kennt.

<sup>24)</sup> Die ganze Str. ist ähnlich der Str. 4. צ'רו, Angst, sollte nun endlich bekannt sein, nachdem ich die Bed. in meinem Lehrbuche zur Spr. d. Mischnah

19. קבלין רומה ומכה עלינן ויהי לון קבלין דאמטו רגוז לגו כל  
אחר חזיב<sup>aaa</sup> מאוריה משני וחדומה<sup>bbb</sup> חסך מעיניו לא ישקח  
באיש<sup>ccc</sup> לאהן זיל כיו אסך<sup>ddd</sup> לקנומה:  
20. רחמנה סבה עבר צוקה הח די אמנוחך ליה בן נקום באחן  
דינה סרף דאילן מבלד<sup>eee</sup> חיב<sup>fff</sup> והם<sup>ggg</sup> נקום בדין מבליר עלם  
עבר צוקה לחיביה ולא ישחנקון בדיניה:  
21. שמך רחמן ורחמא לא תשלח עקובחה<sup>ggg</sup> מנן דחייה ערסלאין

— כיששה<sup>ccc</sup> — ו.א.הומה<sup>bbb</sup> Druckf. — חזב<sup>aaa</sup>. —  
עקובחך<sup>ggg</sup> — ויך<sup>fff</sup> — מבליר<sup>eee</sup> — אסך<sup>ddd</sup>.

19. Es klagen die Höhe und die Tiefe über uns; wehe ihnen, klagen sie, die den Zorn in jeden Ort gebracht; der Anblick der (Himmels-) Lichter ist geändert, der Abgrund hält seine Quellen zurück, der Leidende findet nicht, wohin er gehen soll, wohin er sich wende<sup>25</sup>).
20. Barmherziger, Gütiger, übe Milde wie es Deine Art ist, wir haben nicht Bestand in diesem Gerichte. Das Blatt des Baumes erschreckt den Schuldigen; wie sollen wir im Gerichte bestehn, das die Welt erschüttert? Uebe Milde mit den Schuldigen, dass sie nicht vergehn in den Gerichten<sup>26</sup>).
21. Dein Name ist Barmherziger, Gnädiger. Entziehe uns nicht Deinen Namen<sup>27</sup>! Die Lebenden<sup>28</sup> sind nackt; wenn Du sie<sup>29</sup> nicht mit Deiner Güte bedeckst, dann<sup>30</sup>) gehn sie

S. 7 f., he-Chaluz III S. 155 ff. (vgl. diese Ztschr. Bd. XI S. 333 f.) genügend nachgewiesen, בְּזוּעֵנָה (wie richtige LA.) kommt von זָן, speisen, ernähren. Die Schlussworte כְּרִיָּה דְּסְרוּחָה יִצְטִי sind mir unklar; aus Heid.'s freilich sinnloser Uebersetzung: denn im Grabe erblickt man keine Befreiung, scheint hervorzugehn, dass דְּסְרוּחָה mit Daleth zu lesen sei.

25) Die Uebersetzung dieser Str. rechtfertigt sich selbst. קבל, klagen, kennt das Späthebr. und die andern aram. Dialekte, מכה = מַשֶּׂה (viell. = מָקָן niedrig) als Gegensatz von רומה bietet Ges. carm. III, 12, für לון ויהי ל' ist zu lesen וי' ל', wehe ihnen, alles Andere ist einfach.

26) Auch diese Str. bietet geringe Schwierigkeiten. Für הח והם ist zu lesen הך ויהי, über אמנוחך ist Bd. XVIII S. 815 A. 8, aber Note 1, über בלד Note 19 zur Genüge gesprochen.

27) Das Afel heisst im Aram.: das Kleid, die Haut abziehen, entkleiden, der sam. Uebersetzer des Pent. hat dafür die Form אַשְׁלֵי (vgl. diese Ztschr. Bd. XVI S. 718), עקובחך (wie richtige LA.) heisst hier wie im Gebete Ab-Gelugah's (vgl. Bd. XVIII S. 815 Anm. 8) Bezeichnung, Name; indem Du, ist der Sinn, Barmherziger heissest, so bewähre Dich uns auch als solchen und entziehe uns diese Deine Eigenschaft nicht.

28) Vielleicht richtiger: das Leben.

29) אֵלֶיךָ vgl. Einl.

30) כִּיֹּר, wenn die Lesart richtig, ist wohl = כבר: schon, gewiss; Heid.: „ein zerbrechliches Becken ist diese unsere Hülle!“

ואליה רכסי לון בטובך כיור אבדין הך עטף דאנון הך ע'ס'ב  
 רכב (hhh) וקדומין (iii) רחוביה חקיה (kkk);  
 22. תשבחן ורבותן (iii) נימר אלא מסנה מן אכה למן דמורד ער  
 לעלם חילה מוחי לן מגן ואנן מקנין לה' על מגן אן מוחי לן  
 ואן ממיה לן תרחיה בשלטן (mmm) רבותך:

## מבוק

מרי בעמל חלתי שלמיה: וביוסף פחד חלמיה: ובמשח רבן  
 דנבייה: ובכחנים ארשי כחניה: ובתורה קדש כחבית: ובהר

Druckf. kkk) — וקדומין (iii) — רכיד; עסור (?) רכך (hhh)  
 Druckf. mmm) — ורבוואן (iii) — אקיה.

plötzlich<sup>31)</sup> dahin, denn sie sind wie schwaches Gras, und der Sturm der Sünden ist stark<sup>32)</sup>.

22. Lob und Verherrlichung wollen wir sprechen ohn' Unterlass<sup>33)</sup> von nun an dem Beständigen bis ewig! Seine Kraft belebt uns umsonst und wir ereifern Ihn umsonst<sup>34)</sup>; ob uns belebend, ob uns tödtend, bist Du mitleidig in der Herrschaft Deiner Grösse!

## S c h l u s s.

Herr, um willen der drei Vollendeten, um Joseph's willen des Deuters der Träume, um Moses' des Obersten<sup>35)</sup> der Propheten, um der Priester, der Meister<sup>36)</sup> der Priester, um der

31) פתאום und בפתע ist Uebersetzung von הך עטף.

32) קרוס ist, wie im Tharg., so auch beim Samar. an allen Stellen des Pent. (1 Mos. 41, 6. 28. 27. 2 Mos. 10, 13. 14, 21) Uebersetzung von קרוס, das Wort fehlt jedoch bei Cast. Der Dichter malt das Bild weiter aus, das Leben ist wie zartes Gras und der Sturmwind der Sünden stark, so dass es welken muss, wenn nicht Gott es mit seiner Gnade umhüllt.

33) Die angegebene Bed. von אלא מסנה ergibt der Zusammenhang. אלא אז אן ist = אן בלא ohne, מסנה von סנה Leere auch von der Zeit, so im Späthebr. נסנה, müssig sein, פנא, Musse, also ohne Unterbrechung. Daher bei den griechischen Uebersetzern, wenn auch unpassend, zuweilen ἀρχολωσ for סנה, vgl. Hiob 6, 28. Mal. 3, 1, dah. אלא מסנה ἀρχολωσ, ohne Pause. Heid.: „dem Gotte, bereitet von dem Vergänglichen“!

34) Für jeden Kenner des Aramäismus bedarf es keines Nachweises, dass מוחי heisst: er belebt, מן, umsonst. Heid.: „unser Beschützer ist vernichtet“!

35) Muss wohl רבון = רבון, ihr Herr, heissen.

36) ראש = ראש ist bekannt. Man muss jedoch Dies im Auge haben, um auch einige andere, bisher noch nicht richtig erkannte Stellen zu verstehn. Wenn Ab-Gelugah in seinem Gebete sagt (vgl. diese Ztschr. Bd. XVIII S. 816): בשלמות עבדיך טוביה, Gedenke der Bündnisse, deren Du nicht vergisst, ארשי || זכותה ושלמותה וכן (ביות) עבדך משה || אניב לישועתה, so muss ארשי, wenn es auch eine Verszeile schliesst, mit dem Folgenden

גריזים נבעה עלמיה: וכצבאות מלכיה: אבד סניה ודבניה:  
 וקבל מנן מדרשיה: אהיה אשר אהיה: נסש לן מן אהלן  
 עקיה: אסתח לן אוצר שומיה:

Thorah, des Heiligthums der Bücher, um des Berges Garisim, des ewigen Hügels, um der Heerscharen der Engel <sup>37)</sup> willen — vertilge die Hasser und die Feinde, nimm wohlwollend unsere Bitten an, Ewiger, schaffe uns Ruhe vor diesen Bedrängnissen, öffne uns den Schatz des Himmels!

Ich glaube mit dieser sorgfältigen Erklärung dieses samaritanischen Klageliedes nichts Ueberflüssiges gethan zu haben; wo die Sprach- und Denkgesetze gerettet werden, da wird ein wahrhaft menschlich Werk vollbracht.

Frankfurt a. M. 11. Januar 1866.

verbunden und das Ganze übersetzt werden: Um der Vollkommenheit Deiner edlen Knechte willen, der Häupter des Verdienstes und der Vollkommenheit, und um des Prophetenthums willen Deines Knechtes Moses erhöre *sar Häh* u. s. w. *ארשי זכותה* werden die Erzväter auch in einem Spruche genannt, den Ibrahim (zu 2 Mos. 2, 24) im Namen der Alten anführt: *זוכרים לטוב* *יו לעלם* *ארשי זכותה אברהם ויצחק ויעקב שכוני מערת המכפלה* *בזכרו בחסן*, wozu die arab. Uebersetzung: *الآلهة أصول الأركيا إبراهيم، إسحاق ويعقوب الساكى مغارة المصفاة الذى كل صلاة باسمهم مقبولة*. So wird dann auch in dem wegen seiner kurzen Versglieder zu manchen Lizenzen Veranlassung gebenden Gedichte *Nanah's* *ארשי* allein als Erzväter aufzufassen sein. Bevor er nämlich das Verdienst Joseph's, Moses', Ahron's, Pinchas', Josua's und Chaleb's anruft, sagt er (Heid.'s Vierteljahrsschr. I S. 436): *זכור || כל ארשי ||* *ידהושיע* ..., und das muss übersetzt werden: vergiss nicht all meiner Häupter, gedenke und hilf u. s. w. Die Erzväter dürfen in diesem Zusammenhange nicht fehlen, und zwar müssen sie nothwendig an erster Stelle stehen.

37) *מלכיה* ist wahrsch. blos Schreibfehler für *מלאכיה* oder steht dafür.

## Beiträge zur Kenntniss der aramäischen Dialecte.

Von

Prof. Th. Nöldeke.

### 1. Ueber den noch lebenden syrischen Dialect im Antilibanon.

Während der östliche Zweig des Aramäischen noch im Munde einer ziemlich zahlreichen christlichen Bevölkerung am obern Tigris, in Kurdistan und am See von Urmia erhalten ist, bildet der Dialect der Bewohner von Ma'lûlâ und zwei benachbarten Dörfern im Antilibanon den einzigen Rest <sup>1)</sup> der einst so weit verbreiteten aramäischen Sprache im Westen. Obwohl man von diesem Dialect schon länger wusste, so hat doch erst in neuester Zeit der Missionär Jules Ferrette an Ort und Stelle einige sprachliche Beobachtungen gemacht. Nach seiner eignen Erzählung geschah dies in grosser Eile innerhalb weniger Stunden; seine Bemerkungen sind deshalb auch nur spärlich und wohl nicht ohne Ausnahme vollkommen zuverlässig. Sehr berechtigt ist daher Ferrette's Wunsch, dass bald vor dem gänzlichen Erlöschen dieser Mundart eine genaue Untersuchung derselben vorgenommen werden möge, welche so überaus schwierig nicht sein kann, da jene Orte zwar in einer sehr wilden Berggegend, aber doch nur wenige Meilen von Damascus (NNO.) entfernt liegen. Dass hier Gefahr im Verzug ist, erhellt daraus, dass alle Einwohner neben ihrer Muttersprache schon das Arabische verstehn. Einstweilen wollen wir aber Ferrette für seine mit grosser Anspruchslosigkeit gegebenen Notizen dankbar sein. Der Versuch, aus denselben die Umriss der Mundart zu bestimmen, kann freilich nur sehr ungenügend ausfallen, aber wir erhalten doch einige wichtige Ergebnisse. Am meisten Werth lege ich auf den Umstand, dass hier die 3. Pers. M. im Imperf. nicht mit *N*, wie bei den östlichen und nördlichen Aramäern, sondern mit *I*, wie bei den Palästinensern, gebildet wird. Ferner ist wichtig der Gebrauch des sog. Nun epentheticum, der sonst auch nur in den jüdisch-aramäischen Mundarten erscheint. Wir sehen hier also die

1) Nach den Zeugnissen, die Quatremère Journ. As. 1835. I, 269 f. gesammelt hat, ist das Gebiet des Aramäischen im Libanon und Antilibanon schon seit mehreren Jahrhunderten sehr beschränkt, wenn es auch früher noch etwas grösser war als jetzt.

Uebereinstimmung unsres Dialectes mit dem palästinischen in zwei der wichtigsten Differenzpunkte desselben von den andern. Da nun von einem jüdischen Einfluss auf diese Gegend nicht die Rede sein kann, so dürfen wir wohl mit Sicherheit schliessen, dass dieses alte Eigenthümlichkeiten des westlichen (oder lieber süd-westlichen) Aramäischen waren, welches sich allmählich über Palästina ausbreitete, und dass sie nicht etwa erst aus dem Hebräischen in's sog. Chaldäische gekommen sind. Wir haben hier also ein Glied aus der zweiten aramäischen Sprachgruppe, welche Barhebraeus in der bekannten Stelle <sup>1)</sup> die palästinische nennt mit ausdrücklicher Einrechnung von Damaskus und dem Libanon.

Natürlich zeigt der Dialect von Ma'lulā auch mehrfache Uebereinstimmung mit andern aramäischen, namentlich jüngeren, doch sind dieses fast lauter Erscheinungen, wie sie sich bei semitischen Sprachen in der allmählichen Entwicklung selbständig auszubilden pflegen. Und daneben bleibt diese Mundart sogar in einigen wichtigen Stücken auf einer ältern Stufe stehn, besonders in der Beibehaltung der alten Kehlhauche. Nur gelegentlich berührt sich die westliche Neusyrisch mit dem Aramäischen der Nestorianer, von dem ich demnächst eine genauere Darstellung in einem eignen Werke zu geben hoffe.

Da das Journal of the Royal Asiatic Society, in dessen **XX** Bande (Jahrgang 1863) S. 431 ff. Ferrette seine Angaben veröffentlicht hat, in Deutschland nicht sehr verbreitet ist, so gebe ich zunächst seinen gesammten Sprachstoff hier wieder. Wegen seiner sonstigen Bemerkungen über den Ort und seine Bewohner muss ich aber auf das genannte Journal verweisen. Ferrette's Material besteht aus einer Anzahl Wörtern in bloss syrischer Schreibweise, einer andern, in der er wegen der „so eigenthümlichen und unerwarteten“ Aussprache auch eine arabische Umschreibung mit Benutzung der persischen Buchstaben پ und چ beigefügt hat, einem Vater Unser, das er selbst nicht für ganz correct erklärt, und einem Verbalparadigma; beiden letzteren ist gleichfalls eine Umschreibung in arabischen Buchstaben beigegeben. Die Vocalisation ist nicht vollständig, auch sind die Vocalzeichen im Druck hie und da ein wenig verschoben. Wir fügen bei den entlehnten Wörtern die Grundform hinzu.

#### 1. Gruppe (S. 432).

Sultan	ܡܠܝܚܐ	Aprikose	ܡܫܝܡ (ܡܫܡܝܡ)
Blume	ܐܝܬܐ	Fluss	ܢܝܬܐ
Stab	ܡܕܝܬܐ (vgl. ܡܕܝܬܐ)	Krieg	ܡܪܒܐ (ܡܪܒܐ)

1) Histor. dynast. ed. Pococke 16 f. vgl. Mundart der Mandäer S. 77.

Bauch	ܕܗܕܐ	Dach	ܫܥܩܐ (سقف)
Kraut	ܚܫܝܫܐ (حشيش)	Ochs	ܐܫܬܐ
König	ܡܠܟܐ	Auge	ܕܡܐ
Tunica	ܩܡܝܣܐ (قميص)	Himmel	ܡܥܠܐ
Kopf	ܪܥܝܐ	Altar	ܡܕܒܚܐ <sup>1)</sup>
Strasse	ܕܪܒܐ (درب)	Morgen	ܚܕܝܐ
Esel	ܡܕܢܐ	Abend	ܕܚܝܐ (Untergang)
Gerste	ܫܥܝܐ	Tag	ܡܥܬܡܐ
Kirche	ܕܟܝܬܐ (ἐκκλησία)	Nacht	ܠܝܠܐ
Hand	ܐܬܡܐ	Feld	ܡܕܠܐ
Pferd	ܚܝܬܐ (حصان)	Wasser	ܡܕܐ
Lehrer	ܡܕܠܡܐ (von معلم)	Licht	ܢܗܐ
Stadt (town)	ܚܬܐ (palatium „Burg“)	Schwert	ܫܥܩܐ

## 2. Gruppe (S. 433).

Weizen	ܡܕܐܡܐ	ܚܬܐܝܐ
Arm	ܕܚܐܐ	ܕܪܥܐ
Schule	ܡܕܪܫܐ (مدرسة)	ܡܬܪܫܬܐ
Fuss	ܪܥܐ	ܪܥܐ
Wallnuss	ܥܝܬܐ	ܥܝܬܐ
Bart	ܚܝܬܐ	ܚܝܬܐ
Stein	ܚܝܬܐ	ܚܝܬܐ
Finger	ܫܥܝܐ	ܫܥܝܐ
Thür	ܕܚܐܐ	ܕܚܐܐ
Mund	ܕܚܐܐ	ܕܚܐܐ
Nase	ܚܝܬܐ	ܚܝܬܐ (منأخر)

1) Vielleicht ܡܕܚܝܐ zu lesen.





אַנְס חֶכֶּ תַּעֲלֵא . לֹא תִבְכֶּינָם דְּלֵי הַזֶּה . תִּיְנֵם מַחְלָא  
 אַתְּחָ לַאֲבִין נִישָׁא . לֹא תִתְחַלְלֵם בְּיַעֲרִיבְיָא . תִּתְנַחֵם מַחְלָ  
 הַזֶּה . אָמֵן .  
 (1) שְׁרִירָא . אָמֵן .

Ferrette's Uebersetzung ist: 1. Pater noster in coelo, 2. sanctificetur nomen tuum. 3. Veniat sibi regnum tuum. 4. Veni cum ea voluntas tua sicut in coelo aut in terra. 5. Da nobis panem omni die ( ) in die. 6. Dimitte nobis peccatum nostrum sicut dimittentes nos filio onis (sic!). 7. Ne inducas nos in tentationes. 8. Libera nos ab omni malo. 9. Amen.

Die Uebersetzung von 4 giebt keinen Sinn. Da kommen in 3 אֶלֶּיִם heisst, so wird schwerlich unmittelbar daneben das arab. جاء gebraucht, به (cum eo, nicht cum ea) wäre ebenso wenig zu erklären wie der Imperativ. Ich setzte جِي به = ܝܝܬܝܢ fiat, wobei ich übrigens nicht für die ganz genaue Wiedergabe des Lautes bürgte; über die betreffenden Lautveränderungen siehe unten. او nehme ich = أَوْ und übersetze demnach Fiat voluntas tua sicut in coelo etiam in terra. Bei 5 deutet F. durch die Klammern an, dass die Bezeichnung des heutigen Tages fehle; wahrscheinlich bedeutet اخل يوما بيوما bloss „jeden Tag“ oder „Tag für Tag“, also „gieb uns jeden Tag Brot“. In 6 möchte ich peccata nostra übersetzen (siehe unten). Das letzte Wort ist wohl zu erklären filiis hominis (ܠܒܢܝ ܢܫܐ).

## Erstes Paradigma (S. 434).

Sg. 3 Ipse occidit	هو اَقْتَل	ܐܢܗ ܐܡܬܠ
2 Tu occidisti	قَتَلْتَهُ (وَقَتَلْتَهُ)	ܐܢܬ ܡܬܗܬܬܐ
1 Ego occidi	اَنَا قَتَلْتُ	ܐܢܐ ܡܬܗܬܬܐ
Pl. 3 Ipsi occiderunt	هَم قَتَلُوا	ܐܢܗ ܡܬܗܬܬܐ
2 Vos occidistis	فَقَتَلْتُمُ قَاتِلِينَ جُنْ	ܐܢܬܡ ܡܬܗܬܬܡ ܡܬܗܬܬܡ
1 Nos occidimus	اَتَم قَاتِلِينَ نَحْ	ܐܢܬܡ ܡܬܗܬܬܡ ܢܬܡ

1) Wohl شَرِيرَا zu lesen.

2) Kann auch قَتَلْتَهُ gelesen werden.

## Zweites Paradigma (S. 435).

## Praeteritum.

Sg. 3 Ipse scripsit	هو اكتب	هه اكتب
2 Tu scripsisti	اچ ختیج	انه اكتب
1 Ego scripsi	انا ختیچی	انه اكتب
Pl. 3 Ipsi scripserunt	هن اكتب	هه اكتب
2 Vos, scribentes - vos	آچن خانی چخون	انه اكتب
1 Nos, scribentes - nos	آنخ خانیین نج	انه اكتب
Imperativ	اكتب	اكتب
Partic. Activi. Sg. M.	Scribens	اكتب
F.		اكتب
Pl. M.	Scribentes	اكتب
F.		اكتب
Partic. Pass.	Scriptus	اكتب

Dies ist, abgesehen von ein paar einzelnen Bemerkungen, welche wir unten verwerthen wollen, das ganze Material. So wenig dasselbe schon hinreicht, um nur die Grundzüge der lautlichen Veränderungen festzustellen, so ist es für die Formenlehre noch weit ungenügender; von syntactischen Beobachtungen müssen wir fast ganz absehen.

## Zur Lautlehre.

Vocale. Im Ganzen ist die Vertheilung der Vocale und Consonanten wesentlich dieselbe wie in den ältern uns näher bekannten aramäischen Dialecten. Auch die Beschaffenheit der Vocale selbst scheint sich nicht sehr stark geändert zu haben. In Bezug auf die verschiedene Aussprache des ' (ā und ō) macht Ferrette folgende auffallende Bemerkung: „In Ma'lûlâ werden beide Aussprachen von derselben Person in verschiedenen Wörtern und von verschiedenen Personen in demselben Worte angewandt. Kaum war mir ein Wort in der einen Aussprache gegeben, so sprach es schon ein Anderer von den Anwesenden auf andere Weise aus mit Ausnahme einiger wenigen Wörter, bei denen Alle übereinzustimmen schienen.“ Leider giebt er nichts Näheres an. In der arabischen Umschreibung drückt er aber regelmässig durch <sup>i</sup> aus. Fr. Müller bemerkt gelegentlich (Or. u. Occ. III, 105) „nach der Versicherung

eines in Maltā gebornen, des Syrischen vollkommen mächtigen Arabers“, dass daselbst der Vocal stets „wie ein reines a“ ausgesprochen werde. Auf keinen Fall ist also die auf hebräischem und aramäischem Gebiet mehrfach erscheinende Verdunklung des *ä* hier so weit durchgeführt, wie in der späteren Aussprache des Syrischen bei den westlichen Syrern. — Auffallend ist das *î* für *â* in ܬܝܢܐ.

Die Diphthongen scheinen in offener Sylbe erhalten zu sein, vgl. ܥܝܢܐ, ܥܝܢܐ, ܥܝܢܐ; aber daneben ܥܝܢܐ ans baitâ.

Ob in ܥܝܢܐ und ܥܝܢܐ mit den östlichen Syrern das ursprünglichere *ä* beibehalten oder mit den westlichen in *î* verändert wird, können wir nicht sagen; das Erstere geschieht in ܥܝܢܐ, so auch im Fremdwort ܥܝܢܐ *ἐκκλησία*.

Ueber die Natur der kurzen Vocale ist es noch misslicher zu reden, als über die der langen. Ob z. B. der erste Vocal von ܥܝܢܐ mehr *i* oder *e* ist, ob das ܥܝܢܐ durchgängig reines *a*, oder oft mehr oder weniger verfärbt ist, müssen wir dahingestellt sein lassen, obwohl alle Analogien für das letztere sprechen. Wir dürfen auf kleine Abweichungen von Bekanntem im Setzen der kurzen Vocale kein Gewicht legen, da wir eben den lautlichen Werth der Vocalzeichen nicht genau kennen und deshalb z. B. nicht wissen, wie weit sich der erste Vocal in ܥܝܢܐ (Weizen) von dem ursprünglichen *i* oder *e* entfernt. Zu *e* oder *i* wird das *a* wie so oft in allen aramäischen Dialecten in ܥܝܢܐ wie ܥܝܢܐ. Eine sehr alterthümliche Vocalisation zeigt ܥܝܢܐ Mund gegenüber dem sonstigen aramäischen pummâ (dessen *u* wohl durch den folgenden Labial verursacht ist) vgl. arab. *قَم*.

Die Verkürzung eines langen Vocals in (ursprünglich oder secundär) geschlossener Sylbe, welche in den jüngern aramäischen Dialecten sehr beliebt ist, finden wir bloss im Suffix ܥܝܢܐ.

Sonst vgl. ܥܝܢܐ, ܥܝܢܐ, ܥܝܢܐ u. s. w.

1) In ܥܝܢܐ Amen steht allerdings ܥܝܢܐ offenbar für *ä*, so dass die diphthongische Schreibweise noch nicht genügende Sicherheit für die Aussprache giebt.

Die im Syrischen und theilweise auch in den andern Dialecten abgefallnen Vocale sind nach der Pluralform **قَتَل**, **اِخْتَب**, **مِنْه** ( **دَه** ) zu schliessen auch in unserm Dialect verschwunden; so konnte Ferrette auch keine abweichende Form des Imperativs für das Fem. und den Plur. erfragen, so dass also auch hier resp. der Abfall von *u* und *i* anzunehmen ist, **اِخْتَب** für **دَه**, **دَه**, **دَه** ). Vocale, die im Syrischen noch vorhanden, sind hier wohl nur dann weggefallen, wenn ein Wort überhaupt stärker verkürzt ist, wie in **مُحَل** aus **صَح** **حَلَا** oder **فِنْ** ( **فِنْ** ) aus **הִנֵּן**.

Der Vorschlag eines Vitals mit einem Spiritus lenis vor einem Consonanten, dem kein voller Vocal folgt, ist auch in diesem Dialect beliebt. Wir haben so **أَهْدِر** dein Name, die Perfectform **اِخْتَب**, **اِخْتَب**, die Imperativi **اِغْفِر**, **اِخْتَب** (vom arabischen **اغفر**), aber daneben **مُحَل** Himmel, **قَتَل** occiderunt, **خْتِيبَا** scriptus. Vermuthlich hängt also der Vorschlag von der Willkür oder dem Wohllautgefühl des Sprechers ab. Dass der vorübergehende Laut hierfür nicht entscheidend ist, geht aus **قَتَل** **هِنْ** gegenüber **اِخْتَب** hervor. Sonst findet sich ein solcher Vorschlag noch in **اِخَل** all, vielleicht zur Erleichterung des im Anlaut schwierig zu sprechenden **خ**.

Consonanten. Deutlich hervor treten nur wenige Veränderungen der Consonanten. Nicht bloss Erweichungen, sondern auch Verhärtungen finden wir darunter.

Die Doppelconsonanz wird durchgängig wie in den meisten Dialecten — nur nicht im eigentlichen Syrischen nach der westlichen Aussprache — beibehalten, vgl. **عَرَا**, **لِشَانَا**, **حَطَايَا** und die Paelformen (siehe unten).

Bei der Betrachtung der Mutae — abgesehen von den emphatischen Lauten **ه** **ح** — haben wir besonders die Aspirationsverhältnisse in's Auge zu fassen. Leider genügt das vorliegende Material nicht zur Aufstellung durchgreifender Regeln. Nach dem, was uns vorliegt, steht unter denselben Lautverhältnissen bald ein aspirirter, bald ein unaspirirter Consonant. Auf keinen Fall kann man die altaramäischen Regeln hier noch ohne Weiteres als geltend an —

sehen, wenn auf diesem Gebiete auch wohl noch nicht eine solche Erstarrung eingetreten ist, wie im östlichen Neusyrisch.

Das K wird aspirirt durch خ ausgedrückt; ob die Aspiration aber vollständig den rauhen Klang des arabischen خ (wie allerdings im östlichen Neusyrisch) oder nicht vielmehr den des deutschen Ch in ach habe, können wir nicht entscheiden. Die Aspiration tritt beim K fast stets im Anlaut ein, vgl. خيفا Stein, خليا Hund, ختاب Buch, ختيا und andere Formen von حاد, aber

das Paradigma zeigt uns neben **אָנַח** **חַתִּינִין** **נָח** auch **כַּאֲבָא** u. s. w.  
Das Prinzip der Veränderung ist hier nicht zu erkennen. — In **חַתָּל** **נַחֲלָא** (sic) Wand ist sogar **נַח** für **נַח** geschrieben (**נַחֲלָא**).

Den alten Regeln entsprechen besser اُخْتَبَ, اِخْتَبَ, die Endung -يَخ; auch اُخِل und اِخِل von kul ist nicht auffallend. Ein sicher unaspirirtes K (da die Schreibweise كُحِل, die Aspiration nicht ausschliesst) haben wir im Inlaut nur in مَلَكِيَرُخ, in dem aber das ثِي eine Mouillirung des K (K<sup>i</sup> oder K<sup>j</sup>) auszudrücken scheint.

Das G ist in den Beispielen bei einheimischen Wörtern leider wenig und nur aspirirt in der Schreibweise غ vertreten. Auch hier haben wir im Anlaut die Aspiration غوزا Nuss; nach alter Weise steht sie in غلا Fuss. In پیچربیات in Versuchungen Plur. vom arabischen تجربة (in der ältern Aussprache tagribat, nicht tagribat aufgenommen) ist die Aspiration auch bei einem Fremdwort angewandt (über چ für ت siehe unten). — In arabischen Wörtern ist غ durch ز wiedergegeben, wie sonst ج durch ص vgl. شجرة شَجَرَتَا هِيْ; غافرين غَافِرِينَ; بغل بَغْلًا. Verdoppeltes ج wird durch چ vertreten in نچنچ منجنيق von نجى.

Das T ت wird mit Aspiration ث. Bei der Leichtigkeit, mit der ت und ث in Schrift und Druck verwechselt werden können, dürfen wir bei ihnen vor Fehlern nicht sicher sein und daher nicht allzu viel auf einige Inconsequenzen geben. Im Anlaut haben wir Aspiration in ثَرَا Thūr, Nichtaspiration in تَأْتِي veniat, لا تَخْلُجْ ne introduc nos. Im Inlaut steht ت den ursprünglichen Gesetzen entsprechend oder doch nach denselben erklärbar in خَاتَمِي

Wand, ملكيوتخ, ختيا, سيعنا Finger (für ܐܚܕܐ),  
 ܕܡܝܬܐ Haus (baitâ aber  
 jüdisch-aram. bêthâ) u. s. w.; aber daneben haben wir einzelne  
 Formen wie ܐܚܕܐ (ܐܚܕܐ, ܐܚܕܐ), occidi  
 ܐܚܕܐ, ܐܚܕܐ Buch.

Sehr auffallend ist aber die Verwandlung des T in ܐ, die  
 sich sowohl da findet, wo zu aspirieren wäre, als im andern Fall.  
 Wir haben so ܐܐ oder ܐܐ du (ܐܐ), occidisti, ܐܐ  
 scripsisti, ܐܐ Stadt, ܐܐ Haus, ܐܐ und  
 andere Formen des Participiums neben ܐܐ und ܐܐ. Gegen-  
 über occidi steht ܐܐ scripsi. Dafür finden wir ܐ  
 in ܐܐ und so scheint auch ܐܐ  
 zu sein, obwohl wir daneben ܐܐ haben. Neben ܐܐ, enklitisch  
 ܐܐ, ihr (ܐܐ) wird auch ܐܐ, enklitisch, geschrie-  
 ben; welcher Unterschied hier in der Aussprache ist, kann ich  
 nicht sagen. In ܐܐ, dem Plural von ܐܐ,  
 liegt wahrscheinlich ein Fehler (ܐܐ?). Bei einem  
 Fremdwort steht so ܐ in ܐܐ von ܐܐ. Man sieht, dass  
 dieser Lautwechsel unter denselben Lautverhältnissen bald eintritt,  
 bald unterbleibt.

D wird in allen Beispielen im Anlaut aspirirt, nämlich in ܐܐ  
 Bart, ܐܐ Arm, ܐܐ Haus; sonst finden wir es noch regel-  
 recht aspirirt in ܐܐ wie (siehe unten) und ohne die erwartete  
 Aspiration in ܐܐ Stadt. Zu J wird D, wie sehr oft im  
 östlichen Neusyrisch (freilich unter ganz andern Umständen) in  
 ܐܐ. In arabischen Wörtern finden wir zweimal T  
 für D, nämlich in ܐܐ aus ܐܐ und in ܐܐ von ܐܐ;  
 in der syrischen Schreibweise steht aber beidemal D.

Für P haben wir in einheimischen Wörtern wenig Beispiele.  
 In ܐܐ Stein tritt die erwartete Aspiration ein, in ܐܐ auch

(aus **أف**) ist das Ph ganz aufgelöst, eine Aussprache, die schon Barhebraeus (gram. metr. ed. Bertheau S. 37 v. 337) kennt und die sich in einzelnen Wörtern im östlichen Neusyrisch findet. Wie **ܐܦܝܢܐ** zu sprechen, ist unklar. Merkwürdig ist **ܐܦܝܢܐ** Mund mit dem Wechsel von **ܐ** für Ph (das Umgekehrte kommt im Aramäischen und sonst vor)<sup>1)</sup>; auf jeden Fall war auch hier der Anlaut schon früher aspirirt.

B hat, wie es scheint, keine Aspiration; wenigstens wird immer einfach **ܒ** für Bh geschrieben, z. B. **ܒܚܬܐ** Buch, **ܐܒ** gieb (**ܐܒܬܐ**) unser Vater, **ܐܚܬܐ** und andere Formen von **ܐܬܐ**. In **ܚܬܐ** (**ܚܬܐ**) ist P wohl durch den darauf folgenden Laut, in **ܫܦܬܐ** Finger für **ܫܬܐ** oder **ܫܬܐ** durch den vorhergehenden Laut veranlasst. Nicht aspirirtes B ist meistens zu P gesteigert, vgl. **ܠܬܐ** Haus, **ܠܬܐ** Hund, **ܠܬܐ**, ursprünglich freilich (**ܠܬܐ**) aber daneben **ܠܬܐ**. Die Praeposition **ܒ** wird einmal **ܒ** geschrieben in **ܒܚܬܐ**.

Der Laut des **ܐ** scheint unverändert zu bleiben; für **ܐ** setzt die arabische Umschreibung zuweilen **ܐ** z. B. in allen Formen von **ܐܬܐ**, aber doch **ܐܬܐ** u. s. w. Es bleibt zweifelhaft, ob in jenen Fällen wirklich eine Erweichung des **ܐ** anzunehmen ist.

Die Zischlaute zeigen bei einheimischen Wörtern keine Veränderung als die des **ܕ** in **ܕܐ** im Beispiel **ܕܐܬܐ** Finger, während **ܕܐܬܐ** Morgen aus **ܕܐܬܐ** das **ܕ** behält, dafür aber den seltsamen Vorschlag des **ܕ** annimmt (wenn die Form richtig ist!). In arabischen Wörtern haben wir **ܕܐ** für **ܕܐ** in **ܕܐܬܐ** dein Wille von **ܕܐܬܐ** und **ܕܐܬܐ** Baum von **ܕܐܬܐ**; doch hat für letzteres die arabische Schreibweise **ܕܐܬܐ**.

1) In Palästina gerade sprach man nach Barhebraeus **ܐܦܝܢܐ** und **ܐܦܝܢܐ** mit Ph für Th (Quatremère im Journ. As. 1835 I, 265. Für das Arabische vgl. in dieser Hinsicht Ibn Hišām ed. Wüstenfeld S. 152. Ueber den lautlichen Vorgang siehe Wallin in der Ztschr. d. DMG. XII, 618 f.

In **ܫܝܪܐ ܫܝܪܐ** böse von **ܫܝܪܐ** und andern ist das **ܫ** unverändert geblieben.

Auch bei den Liquida L M N R bemerken wir kaum Veränderungen. N hält sich zäher, als zu erwarten wäre; nicht bloss haben wir es noch in allen vorkommenden Pluralformen auf **ܢܐ** mit Ausnahme von **ܚܢܝܢ**, sondern sogar in **ܡܕܢܝܢܐ** (aber nicht mehr in **ܐܢܝܢ** und den andern Formen der 2. Person). Abgefallen ist es mit seinem Vocal in **ܐܢܢܐ** aus **ܐܢܢܐ** oder **ܐܢܢܐ**, vgl. **ܐܢܢܐ** aus **ܐܢܢܐ**.

Sehr zu beachten ist die fast unveränderte Beibehaltung der Gutturale, während gerade sonst in dieser Dialectgruppe (in Samaria und Galilaea) schon sehr früh die Erweichung und Vermischung dieser rauhen Laute beginnt. Hier wirkte wohl die Gebirgsnatur des Landes auf die Erhaltung ein. Allerdings behält das **ܐ**, wie im Syrischen, wohl nur im Anlaut seinen Werth, wie **ܐܢܝܢ** ich, **ܐܢܢܐ** wir u. s. w. oder wird auch zu **ܐ**, wie theilweise im Jüdisch-Aramäischen (besonders in den Zusammensetzungen mit dem Fragewort **ܐܝܢܐ = ܐܝܢܐ**), nämlich in **ܐܢܢܐ** du neben **ܐܢܢܐ** ihr neben **ܐܢܢܐ**, verschwindet aber in **ܐܢܢܐ**. Bei den enklitischen Formen **ܐܢܢܐ** fällt **ܐ** mit seinem Vocal allerdings ab.

Das **ܐ** scheint stets stark zu bleiben, vgl. **ܐܢܢܐ**, **ܐܢܢܐ**, **ܐܢܢܐ**, und das dem Arabischen entnommene **ܐܢܢܐ** Lehrer.

Das H erhält sich im Anlaut in **ܐܢܢܐ** er, **ܐܢܢܐ** sie, wird aber zu **ܐ** in **ܐܢܢܐ** gieb (**ܐܢܢܐ**). Im Silbenauslaut scheint H nicht stark zu bleiben, denn neben der Schreibart **ܐܢܢܐ**, **ܐܢܢܐ** steht **ܐܢܢܐ** und wahrscheinlich **ܐܢܢܐ** für **ܐܢܢܐ**; so auch **ܐܢܢܐ** Licht für **ܐܢܢܐ**, wenn es nicht dem Arabischen entlehnt ist (**ܐܢܢܐ**).

Das **ܐ** bleibt stark. Es wird immer, wie von vorn herein zu erwarten, durch arabisches **ܐ** (nicht durch **ܐ**) umschrieben,



z. B.  $\text{لَحْمَا}$  uns,  $\text{لَحْمَا}$  Brot,  $\text{حَطَّايَا}$  Weizen. Wo dem  $\text{כ}$  ein  $\text{خ}$  gegenüber steht, ist immer ein arabisches Lehnwort oder eine unorthographische Schreibweise für K ( $\text{כ}$  für  $\text{כ}$ ), während andererseits  $\text{כ}$  auch das  $\text{ح}$  arabischer Wörter vertritt, vgl.  $\text{مَدِينَا}$   $\text{حَرْبُ مَدِينَا}$ ,  $\text{خُصَّان}$ .

Ueber den Laut des  $\text{خ}$  siehe oben bei den Mutae.

Die Behandlung der Vocalbuchstaben J und W ist aus den wenigen Beispielen nicht klar zu erkennen. Ersteres erscheint im Anlaut in  $\text{יְהוָה}$ ,  $\text{יְהוֹשֻׁעַ}$ ,  $\text{יְהוֹנָתָן}$ . Vermuthlich ist auch beim letzten Beispiel der Anlaut  $\text{י}$  zu sprechen. Vom consonantischen W haben wir kein Beispiel, als vielleicht  $\text{בִּי}$ , wenn dies =  $\text{יְהוָה}$  und also der Laut durch B dargestellt ist.

#### Zur Formenlehre.

Nomen. Die Formen des selbständigen Personalpronomens siehe oben bei den Paradigmen der Verba. Femininformen sind nicht angegeben, obwohl sie nicht ganz verschwunden sind, wenigstens nicht bei der 3. Pers. Wenn man die oben gegebenen Lautumwandlungen berücksichtigt, wird man in  $\text{הוּא}$ ,  $\text{הִיא}$ ,  $\text{הֵן}$  und den Nebenformen die alten Bildungen genau wiederfinden.  $\text{אֲנִי}$  wir geht auf  $\text{אֲנִי}$  (targumisch) oder  $\text{אֲנִי}$  (samaritanisch und in ältern syrischen Handschriften vorherrschend) zurück,  $\text{הוּן}$  oder  $\text{הֵן}$  auf  $\text{הוּן}$ . Der theilweise Abfall des  $\text{א}$  beim enklitischen Gebrauch ( $\text{אֲנִי}$ ,  $\text{אֲנִי}$ ) ist schon alt, wird aber nicht stets durchgeführt wie bei  $\text{אֲנִי}$  im Vater Unser, bei dem freilich ein besonderer Nachdruck auf dem Wir liegt.

Suffigierte Personalpronomina haben wir leider nur wenige, aber darunter sehr interessante Formen. Das Possessivsuffix der 2. Pers. Sg. Masc. lautet  $\text{כִּי}$ ,  $\text{כִּי}$ ; ebenso entspricht das Suffix der 3. Pers. Sing. Fem. in  $\text{כִּי}$  der alten Form. Dagegen ist das Suffix der 1. Pers. Pl. am Nomen wie am Verb durch die selbständige Form  $\text{אֲנִי}$  in der Weise beeinflusst, dass sie nicht, wie in den andern Dialecten auf  $\text{nan}$ ,  $\text{nā}$  oder blosses  $\text{n}$ , sondern auf  $\text{naḥ}$  oder  $\text{aḥ}$  ausgeht. Da diese merkwürdige Form in unserm

Dialect ganz allein steht, dürfen wir sie durchaus nicht für ursprünglich halten, sondern müssen sie aus der Einwirkung der selbständigen Form erklären, wie ja auch im östlichen Neusyrisch (und in andern Sprachen) Veränderungen der Formen bei den Personalpronomen nach Analogie verwandter vorkommen. Nach vocalischem Auslaut scheint beim Nomen نَح sonst نَحْ zu stehn; wir haben so أَبُونَح unser Vater (palästinisch אביוֹן) gegenüber حَطِيئَتِ نَح unsere Sünden (חטיוֹת). So lautet auch das Objectsuffix derselben Person auf ح aus; die beiden vorkommenden Formen (am Imperfect und am Imperativ) haben vor sich das sog. Nun epentheticum, das wir sonst nur im Palästinisch-Aramäischen kennen. Es sind die Wörter تَتَخَلِّجْ introduce nos und نَجِّجْ befreie uns; das Suffixum entspricht einem نِ. oder נִי.

Von sonstigen Pronomina ist leider nichts vorhanden, bis auf die pronominalen Elemente in أَحْمَدُ und إِخْمِدُ in أَحْمَدُ. Letzteres ist = أَحْمَدُ, ersteres entweder = أَحْمَدُ (mit ٲ für das ursprüngliche ٲ) oder ٲ ٲ ٲ (ٲ) (eigentlich fragad)<sup>1</sup>.

Sonst kommt leider keine der zahlreichen Bildungen mit demonstrativem (resp. relativem) ٲ vor.

Eine Uebersicht der in unserm geringen Material vorkommenden Nominalstämme zu geben wäre zwecklos. Wir machen nur darauf aufmerksam, dass die alte Weise, aus dem Participium durch das Suffix ٲn wahre Nomina Agentis abzuleiten, welche namentlich im östlichen Neusyrisch sehr beliebt ist, auch hier erscheint, indem aus dem arabischen معلّم echt aramäisch مَعْلَمٌ gebildet wird (wie das gleichbedeutende مَعْلَمٌ).

Die Femininendung ist auch hier ٲ (resp. ٲا), welches in einigen Fällen auch an Fremdwörter tritt wie in مَشْمَشٌ مَعْلَمٌ, مَشْمَشٌ مَعْلَمٌ. In مَتْرَسَتَا und شَجَرَتَا aus مدرسة wie in مَشْيَتَا von مَشْيَتَا ist das arabische ٲ als Femininendung verwerthet. Sämmtliche nicht mit Possessivsuffixen

<sup>1</sup> Ich dachte zuerst an eine Entstehung von ٲ ٲ ٲ (gemäss), aber dann wäre das D schwerlich aspirirt.

versehene Substantive tragen die Endung des Stat. emphaticus, auch die fremden wie קָרַב; קָרַב u. s. w. Nur קָרַב Schlacht hat die Endung nicht; es scheint ein Fremdwort zu sein (קָרַב?).

Wie weit etwa der Stat. abs. und constr. noch vorkommen, können wir leider durchaus nicht erkennen.

Im Plural haben wir den Stat. absol. wenigstens noch bei den Participien auf *in* wie גַּרְיִין u. s. w. und den Stat. constr. wahrscheinlich in גַּרְיִין; wäre dies Singular, so würde es doch gewiss גַּרְיִין lauten. Vermuthlich hat das Wort noch eine Art vocalischen Auslautes als letzten Rest der alten Endung *ai*, *ê*. Jedenfalls ist es misslich, den ersten Theil einer solchen Zusammensetzung als arabisch anzusehen. Der St. emph. beim Masc. Plur. scheint noch auf *âjâ* auszugehen ohne die im spätern Aramäischen allgemein übliche Zusammenziehung in *ê*. Wir haben wenigstens גַּרְיִין Weizen, ganz das alte גַּרְיִין gegenüber späterem גַּרְיִין. Auch גַּרְיִין Wasser stimmt hierzu; bei diesem Worte behalten freilich auch die andern Dialecte meistens die längere Form. גַּרְיִין Himmel ist wohl aus גַּרְיִין zusammengezogen.

Der Plural Fem. wird im St. emph. wie einzeln schon in den ältern Dialecten (z. B. גַּרְיִין Messer, גַּרְיִין Oerter u. s. w.) und herrschend im östlichen Neusyrisch in zwei Fällen von einer durch I erweiterten Form gebildet, also mit *jâthâ* statt *âthâ*. Das deutlichste Beispiel ist גַּרְיִין γράφουσαι; aber auch גַּרְיִין Versuchen vom arabischen تجربه ist so gebildet. Die syrische Schreibweise גַּרְיִין drückt dies J freilich nicht aus. Ein Plural ist wahrscheinlich auch גַּרְיִין unsere Sünden, von גַּרְיִין; hier wäre dann freilich statt גַּרְיִין ein langes *â* auszudrücken (גַּרְיִין). Sonstige Pluralbildungen kommen nicht vor. — Die Anhängung der Pronominalsuffixe macht keine Schwierigkeit; siehe oben die Beispiele.

1) Beim Singular wäre das *â* überhaupt nicht zu erklären, man müsste denn annehmen, dass wir das arabische خطية, nicht das einheimische חטיחה hier hätten; dann wäre aber nach aller Analogie der Anlaut ח zu schreiben.

Partikeln haben wir nur wenige. Es sind die Praepositionen لا (in لَئِنَّ لَيْتَ und لَحْظَ), بِرَمَا, زَمَا, تَعَمُّدًا) ح, (nach Analogie der beiden ersteren aus صَ ver- kürzt in مَحَل مَحْذَا, wie sehr oft im östlichen Neusyrisch), und die Adverbia أَحْضَا, أَحْضَا (siehe oben bei den Pronomina), أَوْ (wahrscheinlich = أَفْ auch), لَا nicht. Nicht einmal و und ist nachzuweisen.

Verbum. Die vorkommenden Verbalstämme sind Peal (siehe die Paradigmen), Pael تَتَخَلَّجُ, نَجَّحَ und dessen Reflexiv مَصْمُومٌ, يَجْعَلِيش. Beide Tempora sind erhalten, ebenso können wir das

Partic. act. und pass. (wenigstens für das Peal) und den Imperativ belegen. Das alte Conjugationssystem ist demnach hier viel vollständiger erhalten, als bei den Nestorianern.

Von den in den Paradigmen für das Praetëritum angeführten Formen sind natürlich je die beiden letzten Participia mit selbst- ständigem Personalpronomen, und das Beispiel غافرين أُنْجِ im Vater Unser zeigt uns, dass diese Verbindung auch gar nicht für die Vergangenheit, sondern ganz wie in allen übrigen aramäischen Mundarten gebraucht wird. Schwerlich fehlt der Sprache wirklich die 2. und 1. Pers. Pl. im Perfect, wie auch wohl kaum die 3. Pers. Fem. Die Lautveränderungen der übrigen Formen sind durchgängig schon besprochen. Die Vocalisation der 2. Pers. Sg. ist nicht recht deutlich. Wenn es erlaubt ist, aus der Vergleichung der beiden Beispiele zu schliessen, dass beide ersten Radicale als Vocal ein - haben, der dritte ein - , so muss man annehmen, dass sich der sonst ganz verflüchtigte erste Vocal hier etwas stärker gehalten hat und dass das - zur Erleichterung der Aussprache eingeschoben ist. Der Form فَهَكَه فَتَلْت gegenüber, welche der alten Form genau entspricht, habe ich gegen das andre Beispiel فَهَكَه فَتَلْت einige Bedenken, da es kaum wahrscheinlich sein

dürfte, dass der beim starken Verb in keinem aramäischen Dialect mehr erhaltene Auslaut i in einzelnen Formen dieser Mundart noch bewahrt wäre. Dazu kommt noch das Auffallende der Vocalisation und der Verdopplung.

Obwohl es Ferrette nicht gelingen wollte, ein Paradigma des Imperfects herzustellen, so hat er doch erkannt, dass in seinen

Beispielen Formen desselben vorkommen. Auf die Wichtigkeit des Umstandes dass in **ܝܚܝܫ** das Praefix J und nicht N ist, habe ich schon im Anfang dieses Aufsatzes hingewiesen. Ausser dieser Form haben wir für die 3. Pers. Sg. Fem. **ܝܚܝܫܐ** und vielleicht **ܝܚܝܫܐ** (ܝܚܝܫܐ), für die 2. Pers. Sg. Masc. **ܝܚܝܫܐ** (Pael mit Suffix).

Der Imperativ lautet vom starken Verb im Peal **ܝܚܝܫ** und mit etwas anderer Vocalisirung **ܝܚܝܫ**; der Vocal des Vorschlages richtet sich hier nach dem zweiten. Man könnte übrigens vermuthen, dass die letztere Form geradezu arabisch wäre. Echt aramäisch ist dagegen jedenfalls der Imperativ **ܝܚܝܫ** (ܝܚܝܫ) von **ܝܚܝܫ**. Auch der Imperativ Pael **ܝܚܝܫ** ist gut aramäisch, obwohl das Verbum arabischen Ursprungs ist. Zu bemerken ist hier, dass das Nun epentheticum hier auch am Imperativ steht, welcher es im Jüdisch-Aramäischen nicht hat.

Vom Participium zeigt das Paradigma mehrere Formen. Ferrette erkennt selbst an, dass das von ihm als Plur. M. des activen Participiums aufgeführte Wort der Plural des passiven Participiums ist. Er führt ausserdem noch die Form **ܝܚܝܫܐ** in der Bedeutung Mörder an; wahrscheinlich ist dies **ܝܚܝܫܐ**, oder es ist **ܝܚܝܫܐ** zu lesen.

Infinitivformen giebt Ferrette leider nicht an.

#### Zur Syntax.

Das syntactisch zu verwerthende Material beschränkt sich auf die doch wohl schwerlich den Sprachgebrauch in mustergültiger Weise darstellende Uebersetzung des Vater Unser. Wir beschränken uns deshalb auf die Bemerkung, dass sich innerhalb derselben gar keine Abweichung von den ältern syntactischen Regeln findet, als etwa der Gebrauch von **ܝܚܝܫ** ohne folgendes ? (vielleicht ist auch **ܝܚܝܫ** ähnlich gebraucht, wenn es eigentlich Fragewort ist). Die Anwendung der vorkommenden Verbalformen ist ganz die alte; wir heben nur beispielsweise die Verbindung des Imperfects (nicht des Imperativs) mit **ܝܚܝܫ** hervor. Echt aramäisch ist noch die Hinzufügung des **ܝܚܝܫ** zu **ܝܚܝܫ**.

## Ueber den Wortschatz.

Von vorn herein werden wir erwarten, dass dieser letzte Rest einer von jeher gern Fremdes aufnehmenden Sprache, welcher schon von allen Seiten durch die mächtige Gegnerinn umringt ist, seinen Wortvorrath nicht rein erhalten haben werde. So ist denn auch reichlich ein Viertel der uns vorliegenden Wörter von fremder Herkunft und vielleicht würde sich dies Verhältniss noch ungünstiger stellen, wenn wir den Wortvorrath des Dialects vollständiger überblicken könnten. Zu beachten ist besonders, dass auch einfache Verba wie نجى دخل غفر aufgenommen sind. Weniger störend werden aber diese fremden Bestandtheile dadurch, dass sie einer verwandten Sprache entnommen sind und sich deshalb leicht in die aramäischen Formen fügen, während die zahllosen Lehnwörter aus ganz fremden Sprachen im östlichen Neusyrisch den ganzen Sprachcharacter zu verdunkeln anfangen.

---

# Ueber eine bisher unbekannt gebliebene Handschrift der Masorah.

Von

**Dr. Hermann Hupfeld,**

weil. ordentlichem Professor der Theologie zu Halle.

Aus dem Nachlass des Verfassers herausgegeben

von

**Eduard Vilmar** <sup>1)</sup>.

a. o. Professor in Marburg.

Die Masorah, welche in den Bibelhandschriften des Mittelalters den Text auf seinen Rändern umgibt, verdankt ihre jetzige Gestalt in den sogenannten Rabbinischen Bibelausgaben dem ersten Herausgeber R. Jaqob ben Chajim, welcher sie zuerst in der zweiten von dem berühmten deutschen Buchdrucker Bomberg in Venedig in vier Folianten 1526 gedruckten Rabbinischen Bibel erscheinen liess. Allein die Gestalt, in welcher sie von hier aus fortgepflanzt wurde, leidet bekanntlich trotz des vom ersten Herausgeber angewandten Fleisses und ungeachtet der vielen Nachbesserungen, welche ihr der spätere Herausgeber Joh. Buxtorf angedeihen liess, nicht nur an zahllosen Fehlern, sondern auch an unzweckmässiger und ungleichartiger Vertheilung und Anordnung des Stoffs. Dadurch dass die Regeln theils an den Rändern des Textes wie in den Bibelhandschriften an den betreffenden Stellen Erwähnung finden, theils aber erst in den sehr unvollkommenen und unvollständigen alphabetischen Zusammenstellungen am Schluss vorkommen, wird der Gebrauch des Ganzen ausserordentlich erschwert und beeinträchtigt. Diese Fehlerhaftigkeit der Masorah ist nicht bloss von den Abschreibern der Handschriften verschuldet oder von den Gelehrten, welche die an zahlreichen Druckfehlern leidenden Ausgaben veranstaltet haben, sondern hat ihren Grund

1) Der Herausgeber dieser Abhandlung verweist wegen seines Antheils an derselben auf den Schluss und bemerkt an dieser Stelle nur, dass die wenigen Anmerkungen, die er beizufügen für gut fand, in Klammern [ ] eingeschlossen sind.

vornämlich in der allmählichen Entstehung der Masorah selbst. Daher die Verschiedenheit der Fassung, welche dieselbe Regel durch so viele verschiedene Zeiten und Hände in verschiedenen Handschriften und in derselben Handschrift an verschiedenen Orten gefunden hat, daher die Verschiedenheit in der Vollständigkeit der Zählungen und Belege; so dass die Masorah als ein Chaos erscheint und sich ihre Angaben bei näherer Prüfung nur zu oft als einseitig, ungenau, unvollständig (besonders in Zahlen und Belegen) herausstellen, und dieser berühmte „Zaun des Gesetzes“ (d. h. Verwahrung des überlieferten Textes gegen falsche Lesarten) in seiner ganzen Gebrechlichkeit offenbar wird. Es ist demnach eine neue kritische Ausgabe der Masorah die unumgängliche Bedingung ihrer Benutzung für die Textkritik. Diese wird die einzelnen Regeln nicht nur in der richtigsten und vollständigsten unter den vorhandenen Gestalten aus den besten Handschriften zu eruiern und in sachgemässer Ordnung zusammenzustellen, sondern auch auf eine nähere Prüfung ihrer Richtigkeit und Zulänglichkeit einzugehen, sie genauer zu fassen und zu ergänzen, von Auswüchsen zu säubern, auch die viele Spreu vom guten Korn zu scheiden haben; denn es finden sich eine Menge Quisquilien darunter. Eine solche Ausgabe hat der Herausgeber des Buchs<sup>2)</sup>, welches vorliegende Abhandlung zunächst veranlasst hat, längst versprochen. Er hat seine Befähigung dazu bereits durch frühere Arbeiten, namentlich die Ausgabe des Tractats über Vocale und Accente im Anhang der zweiten Bomberg'schen Rabbinischen Bibelausgabe<sup>3)</sup> hinlänglich bewiesen. Nachdem viele Jahre seitdem verlaufen sind, ohne dass etwas von der Ausführung verlautet hätte, erscheint hier als Vorläufer eine Arbeit, welche einerseits des Autors Befähigung zu diesem Werk in ausgezeichnetem Maasse bewährt, andererseits aber auch die Schwierigkeit desselben noch mehr herauszustellen geeignet ist.

Unter den handschriftlichen Quellen, an die ein Bearbeiter der Masorah gewiesen ist, nehmen natürlich diejenigen Handschriften, welche eine selbständige, nicht am Rande des Textes zerstreute Zusammenstellung der masorethischen Regeln geben, die erste Stelle ein. Dass es solche im Mittelalter gegeben hat, wissen wir aus den Anführungen schon älterer Rabbinen sowie aus den Angaben des ersten Herausgebers, welcher dergleichen Zusammenstellungen vor sich gehabt hat. Die bestimmtesten Angaben darüber finden sich bei dem Zeitgenossen dieses ersten Herausgebers R. Elias

2) Das Buch Ochlal W'ochlah (Massorah), übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen nach einer, so weit bekannt, einzigen in der Kaiserlichen Bibliothek zu Paris befindlichen Handschrift von Dr. J. Frensdorff, Oberlehrer der Bildungsanstalt für jüdische Lehrer zu Hannover. Hannover, Hahn'sche Hofbuchhandlung 1864. 4. XIV. 71. 188 SS.

3) Fragmente aus der Punctations- und Accentlehre der hebräischen Sprache. Hannover 1847. 92 SS. 8.



Levita, dem Verfasser des ersten Werkes zur Erklärung der Masorah<sup>4)</sup>. Dieser nennt sowohl in der zweiten (metrischen)<sup>5)</sup> als in der dritten (prosaischen)<sup>6)</sup> Vorrede zu seinem Werk als die Hauptquelle seiner masoretischen Studien sowie der gedruckten Ausgabe durch R. Ja'qob ein Buch 'Okhlah v'okhlah, das er sogar als das einzige seiner Art bezeichnet. Unter diesem Namen, der von einem Beleg der ersten Regel nach Rabbinischer Sitte entlehnt ist, führt es bereits David Qimchi<sup>7)</sup> öfter an. Dass aber dieses Buch das einzige dieser Art gewesen sein soll, ist auffallend und scheint eine Uebertreibung des Elias zu sein, da wir mehrfache Zeugnisse vom Vorhandensein besonderer Masorahhandschriften im Mittelalter haben. Abgesehen von den häufigen Auführungen der „grossen Masorah“ bei R. Judah ben Bileam, R. Tam u. A., die auch auf die gewöhnliche, in den Bibelhandschriften befindliche gehen können, finden sich in einer Handschrift der Leipziger Rathsbibliothek aus dem 13ten Jahrhundert in dem kritischen Commentar am Rande öfter zwei alphabetisch geordnete Masoren angeführt: 1. eine Masorah magna, welche der berühmte R. Gerson (im 11ten Jahrhundert) eigenhändig geschrieben und mit סִמְנֵי מסורה versehen haben soll. 2. eine solche des Menahem von Juani (Joigny)<sup>8)</sup>. Auch befand sich nach Buxtorf<sup>9)</sup> eine besondere Masorah in einer Handschrift der palatinischen Bibliothek und findet sich noch jetzt in der Bibliothek des geistlichen Ministeriums zu Erfurt eine solche, die Joh. Heintz. Michaëlis bei seiner Ausgabe des A. T. gebraucht hat und unter dem Namen Masorah Erfurtensis anführt<sup>10)</sup>. Nach einer Aeusserung des jüngern Joh. Buxtorf<sup>11)</sup> gäbe es „unzählige Handschriften der Masorah“. Indessen hatten sich neuere Jüdische

4) Unter dem Titel: *מסורה דתנכית*, Venet. 1538; Basel 1539; deutsch herausgegeben von Semler. Halle 1772. 8.

5) S. 37 flg. bei Semler.

6) S. 85 bei Semler.

7) *Mikhlol* fol. 137a. 199a. WB. s. v. קרב [Die Ausgabe, wonach die Grammatik von Qimchi hier und weiter citirt wird, ist die Octavausgabe Venet. Bomberg 1545; vgl. Frensdorff *Ochlah Wochlah* S. XII. und Steinschneider *Bibliogr. Handbuch* S. 73a, nro 1049. Dem Herausgeber dieser Abhandlung stand leider nur die Bomberg'sche Folioausgabe aus dem nämlichen Jahr zur Disposition. Allein in den Vorarbeiten des Verfassers wie im Concept sind gerade diese Citate überall deutlich geschrieben, weshalb kein Grund vorlag, dieselben zu ändern, zumal sich deren Richtigkeit auch aus einer ungefähren Schätzung nach der grösseren Ausgabe ergab.]

8) Vgl. Delitzsch, *Catal. eodd. Lips.* S. 273 und Zunz *additamenta ibid.* S. 315. Dasselbst wird noch bemerkt, dass auch Rashi eine besondere Masorah magna gebraucht habe, die er von der am Rande befindlichen unterscheidet.

9) *Tiberias* pag. 183 edit. 1665.

10) Cf. praef. cap. I. § 5; cap. IV. § 3.

11) *Appendix bibl. rabb.* pag. 438. [*Bibl. rabb.*, Herborn 1708. 8. pag. 36.]

Gelehrte wie Salomo Norzi <sup>12)</sup> vergeblich nach einer solchen Handschrift wie das von Elias Levita gerühmte sog. *אכלה ואכלה* umgesehen und es galt daher für verloren. Um so grösser war die Freude des Herausgebers, als er nach langem Suchen vernahm, dass sich die gesuchte Handschrift in der Kaiserl. Bibliothek zu Paris finde, welche er dann 1862 selbst abgeschrieben und nun im vorliegenden Werk als ein unicum herausgegeben hat. Wenn nun aber hiebei der Herausgeber annimmt, dass die gefundene Handschrift die lange vermisste und gesuchte sei, dieselbe, die Elias Levita und David Qimchi unter diesem Namen angeführt und gebraucht haben; wenn er von dieser Annahme aus bei Vergleichung dieser Handschrift mit der gedruckten Masorah aus der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Regeln dieser mit denen der Pariser Handschrift auf den Gebrauch oder Nichtgebrauch dieses „Buchs“ von Seiten des ersten Herausgebers und seiner Nachfolger schliesst <sup>13)</sup>, am Ende aber wegen der grossen Verschiedenheit trotz der Behauptung des Elias Levita, dass dieser den grössern Theil der Masorah daraus entnommen habe, bezweifelt, ob derselbe das Buch überhaupt benutzt habe <sup>14)</sup>; so liegt darin wie überhaupt in der Annahme ein unicum gefunden zu haben schon von vorn herein ein Fehlschluss, beruhend auf der unhistorischen Ansicht, dass die in jener Handschrift aufgezeichnete „grosse Masorah“, wie sie in der Ueberschrift heisst und schon von den ältesten Rabbinen im Mittelalter häufig angeführt wird, ein einziges Werk von fixtem Inhalt und von einem bestimmten Verfasser oder Redactor zu einer gewissen Zeit (und zwar im höchsten Alterthum) aufgezeichnet sei <sup>15)</sup>; ein Werk, von dem es zwar verschiedene Abschriften von grösserem oder geringerem Werthe, aber im Allgemeinen nur von demselben Inhalt geben könne. Dass es aber unter demselben Namen *אכלה ואכלה* oder „grosse Masorah“ bei gleichem Grundstock in Inhalt, Anordnung und Umfang sehr verschiedene Zusammenstellungen geben könne, davon liegt der thatsächliche Beweis, wenn nicht schon in der Erfurter Handschrift (die ich nicht kenne), wenigstens in einer Handschrift mit einer selbständigen Masorah auf unserer Universitätsbibliothek (gez. Y. b. 10), die ich zuvörderst etwas näher beschreiben will <sup>16)</sup>.

12) *מנחת שני* zu 1 S. 1, 9.

13) Frensdorff a. a. O. z. B. S. 15.

14) Frensdorff Vorrede S. X.

15) [In Hupfeld's Nachlass findet sich eine Anzahl Aufzeichnungen, worin die allmähliche Entstehung der Masorah vom Talmud aus historisch verfolgt wird; dabei bilden natürlich die Angaben des Tr. Sopherim die Grundlage. Die historisch richtige Ansicht äussert auch Dillmann in Herzog Realencyclopädie II, 153 Art. Bibeltext und unter Benutzung der Aufzeichnungen Hupfeld's Arnold ebenda IX, 131 ff. Art. Masorah.]

16) Ich muss es nach meinen im vorigen Winter [1864] gemachten Aufzeichnungen thun; da die Handschrift selbst seit dem Frühjahr in den Händen



Es ist eine Handschrift auf Pergament in klein Quart, durchgängig mit derselben schönen grossen Quadratschrift, wie die schönsten Bibelhandschriften im Mittelalter geschrieben, auf zusammen 138 bezifferten Blättern, wovon 128 auf die Masorah in gespaltenen Columnen gehen. Dann folgt von 129 b an noch in ganzen Columnen mit kleinerer zum Theil Rabbinischer Schrift und blasser Tinte eine Anzahl masorethischer Anhänge. Es sind aber für die Masorah wirklich nur 122 oder vielmehr, da zwischen f. 119. 120 ein unbeziffertes Blatt sich befindet, 123 Blätter, indem die Bezifferung auf dem ersten Blatt verwischt ist und auf dem zweiten mit ט (8) beginnt, also vorn sechs Blätter fehlen. Diese scheinen aber nicht Masorah, sondern eine grammatische Abhandlung enthalten zu haben. Denn auf der ersten Seite des ersten ursprünglich siebenten Blatts steht unter der Ueberschrift סִמְנֵי מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל ein Verzeichniss der Accente an ausgehobenen Schriftstellen in sehr schöner Schrift der grössten Art. Die Figuren der Accente sind die der ältern Handschriften und haben ihre Namen über jedem Textwort. Darunter folgen in kleinerer zum Theil verwischter Schrift die Namen und Eintheilungen der Diener (מְשָׁרְתִים שְׁבַע) ganz wie bei Judah ben Bileam <sup>17)</sup>. In der Masorah selbst findet sich bald nach dem Anfang eine doppelte Lücke von je zwei Blättern, die aber durch später eingeschobene Blätter von weissem und dünnem Pergament mit schlechter Rabbinischer Schrift ergänzt sind. Auch ist der Einband neuern Ursprungs und man hat demnach damit festgehalten, was noch übrig war. Da das erste Blatt ganz braun und moderig und auf der Vorderseite ziemlich abgeschabt, und das letzte Blatt zum Theil abgerissen und auf der letzten Seite beschmutzt und ohne Schluss ist, so scheint die Handschrift früher übele Geschicke erlitten zu haben, ehe sie den jetzigen schützenden Einband erhielt. Es ist ein am Rücken und an den Ecken mit Leder eingefasster Pappband, der ausserdem mit buntem Papier überzogen ist, wie man es auf Einbänden aus dem Ende des 17ten und Anfang des 18ten Jahrhunderts häufig sieht; der Einband scheint demnach aus dem Anfang des 18ten Jahrhunderts zu stammen. Dabei sind auch die Blätter vorn an zwei Stellen in verkehrter Ordnung eingeheftet.

Die Masorah besteht aus zwei Abtheilungen, denen auf neun Seiten fol. 7 b—11 ein Verzeichniss der Regeln beider Abtheilungen mit der Ueberschrift סִמְנֵי מ' wobei schon die zweite Abtheilung סֵדְרָא אַחֲרֵינָא heisst, vorangeht. Die erste Abtheilung

des Herausgebers ist, der sich dieselbe, nachdem ich sie ihm brieflich beschrieben hatte, zum Behuf seines Werkes erbeten hat.

17) Cf. Hupfeld, *Commentatio de antiquioribus apud Judaeos accentuum scriptoribus* part. II. pag. 3, not. 10. Die Rabbinischen Tractate über die Accente schicken gewöhnlich einen solchen über die Vocale (נְקֻדָּה) oder dergleichen grammatische Gegenstände voraus.

fol. 12—72, also 61 Blätter oder 122 Seiten, besteht aus 170, die zweite fol. 73—128 nebst einem unbezifferten Blatt, also 57 Blätter oder 114 Seiten, aus 343 Regeln. Doch ist die Zahl thatsächlich viel grösser, weil häufig nicht nur das  $\text{קליר}$  (die Kehrseite der Regel) sondern auch viele zu derselben gehörige Bemerkungen unter dieselbe Ziffer befasst sind, die anderwärts (wie stets beim Herausgeber der Pariser Handschrift) als besondere Regeln gezählt werden; so besonders 152. 53 (Verbindungen mit  $\text{יהיה}$ ,  $\text{אליהם}$ ) und 156—61 (Verbindungen mit  $\text{על}$  oder  $\text{אלי}$ ) und noch mehr in der zweiten Abtheilung, wo N. 1—88 alle aufgezählten Formen eines Nomen oder Verbum unter einer Ziffer stehen. Auch sind im zweiten Theil zwei Regeln unbeziffert, die eine zwischen 113. 114, die andere am Schluss, so dass die Gesamtsumme auf 345 anwächst. Ueberdies findet sich ein grösseres unbeziffertes Stück zwischen 279. 280, unter der Ueberschrift  $\text{כלליו}$  130 kürzere Regeln auf sechs Seiten enthaltend. Dazu kommen noch eine Menge an den Rändern hinzugefügte Zusätze in kleinerer Schrift, meist zierlicher Quadratschrift, doch auch viele in Rabbinischer Schrift, manche nur das Gesagte beurtheilend oder Beispiele berichtigend, aber die meisten neue Regeln enthaltend, in der ersten Abtheilung noch sparsamer (an 40), in der zweiten Abtheilung aber fast auf jeder Seite (über 180); dazu in den Anhängen noch  $214 + 34 = 248$  und ein Verzeichniss von Wörtern mit Pathach in Pausa durch alle Bücher des A. T. So stellt sich die Zahl der Regeln in der ersten Abtheilung auf über 260, in der zweiten Abtheilung über 800, zusammen weit über 1000; und wenn man die vielen besonders in der zweiten Abtheilung N. 1—88 unter derselben Ziffer befassten Formenzahlungen (z. B. an 36 Zählungen unter  $\text{בוא}$ ) rechnet, so würden noch weit mehr herauskommen. Die Belege sind fast durchgängig mit Angabe der Bücher, worin sie sich finden (die aus dem Pentateuch überhaupt mit  $\text{היה}$ , die aus den kleinen Propheten mit  $\text{היה}$ , d. i.  $\text{היה}$ ) in Rabbinischer Schrift am Rand versehen und der Schluss der Regel durch das Schlusszeichen  $\bigcirc$  bezeichnet. Die gespaltenen Columnen sind für die grosse Mehrzahl der Regeln, welche einen Gegensatz oder Wechsel zweier Formen aufstellen (die Grundlage der Masorah) sehr zweckmässige, da jeder Form ihr Gegenstück zur Unterscheidung gegenüber gestellt wird.

Was den Inhalt und die Anordnung betrifft, so enthält die erste Abtheilung fast nur masorethische Regeln im engern Sinn und im Allgemeinen den Kern und die ältern Bestandtheile der Masorah, nämlich Bemerkungen und Zählungen ausserordentlicher Erscheinungen oder sonstiger Merkwürdigkeiten des Textes, d. h. solcher Wörter (Formen) oder Wortverbindungen, die durch ihre Seltenheit oder Abwechslung mit verwandten oder eine Variation im Synagogengebrauch den Jüdischen Schriftgelehrten bemerkenswerth erschienen, und die daher schon früh zusammengestellt, nach ihren Klassen geordnet und gezählt worden waren. Man kann dariu drei Massen

von Regeln unterscheiden: Zuerst N. 1—70 Zählungen von nur ein Mal oder einige Male vorkommenden Wörtern, Wortformen oder Wortverbindungen; und zwar theils allein, theils mit gewissen Präfixen verbunden, mit diesem oder jenem Vokal oder Accent (מִלְעִיל oder מִלְרֵעַ), also einen Parallelismus oder Gegensatz darstellend (sog. זִנְיָן = Paare, weil sie paarweise einander gegenüber gestellt wurden). In diesen ersten 70 Regeln sind die Verzeichnisse gemeiniglich ganze Alphabete, meist mit mehrfacher Vertretung desselben Buchstabens, zum Theil aber ohne vollständige Vertretung aller Buchstaben (wie ja auch die alphabetischen Lieder selten ganz vollständig sind), sog. רִבּוּי: aber immer paarweise aufgezählt; nur wo kein Alphabet herauskommt als זִנְיָן auch in der Ueberschrift bezeichnet; so 44—56. Weiter hin kommt die alphabetische Form nur noch selten vor; in der ganzen zweiten Abtheilung nur ein Mal N. 160, weil mehr vereinzelte Wortformen enthaltend; ohne solche Parallelzählungen von einmaligen Formen in diesem Abschnitt nur N. 19—21, öfter aber mit folgendem חֲלִיף einen Parallelismus oder Gegensatz bildend wie 22 flg. 27 flg. 43 flg. 31 u. 33, 34 flg. 36—42, 62—70. — Dann folgt N. 71—150 eine zweite Masse von Bemerkungen und Zählungen: Varianten der Lesart, Q'ri's, die gewissermassen kritischer Art sind, insofern sie die statt der Textlesart im Synagogengebrauch übliche notiren. Zuerst 71 und חֲלִיף 72 noch zwei Alphabete, wie im ersten Abschnitt, von Wörtern mit variirendem Vau und Jodh in der Mitte; dann 73—150 Zählungen, die kein volles Alphabet ausmachen, in folgender Anordnung: 1) 73—85 allgemeine, die nicht bloss einzelne Buchstaben betreffen; nur 74 und 77 flg. betreffen das ה und sollten bei diesem stehn. 2) 86—149 einzelne Buchstaben betreffend in alphabetischer Ordnung derselben. 3) Zuletzt 150 sieben Verse mit K'thibb und Q'ri von je sieben Wörtern auf beiden Seiten umgeben. — Endlich die dritte Masse 151—170, worunter drei bis vier Alphabete, enthält eine Art Nachtrag zum ersten Theil, Zählungen von allerhand Wörtern und Wortverbindungen; zunächst 151—54 der verschiedenen Verbindungen der Gottesnamen אֱלֹהִים, אֱלֹהִים und אֱלֹהִים, dann (wie im ersten Abschnitt) 155—161 Regeln über den Wechsel von עַל und אֶל und 162—70 לֵא und יֵא zu Anfang des Verses und in demselben Verse wiederholt bis zu fünf Mal.

Die zweite Abtheilung, fol. 73—128 besteht wieder aus mehreren Massen; zuerst 1—88 Aufzählung der verschiedenen vorkommenden Bildungen (Formen) gewisser Verba und Nomina wie in einer Concordanz. Die Ordnung ist, wie es scheint, nach der Zahl des Vorkommens, oft schliessend mit einer Reihe einmaliger Formen. Dann folgt 89 flg. wieder eine Masse Zählungen von allerhand Erscheinungen, wie im ersten Theil, doch nicht sowohl von Seltenheiten, als sonstigen Besonderheiten, die Gegenstand der Rabbinischen Aufmerksamkeit wurden. Zuerst 89—109 Erschei-

nungen am Anfang oder Ende des Verses, besonders Wörter mit und ohne ך, Variation wiederkehrender Wörter an derselben Stelle oder in demselben Abschnitt, in verschiedenen Büchern u. s. w. oder Wiederholung desselben Wortes in demselben Vers. Dann 110—113 Verzeichnisse (שטר) von Wörtern, die in einem Buche nur ein Mal, in anderer Form oder Bedeutung in andren Büchern aber öfter vorkommen; 114 fig. Formeln oder sonstige Gruppen, die hinsichtlich der Ordnung oder des Vau oder der Präpositionen oder der Orthographie variiren, namentlich Variation von ה und ו (144—49) מן und מ oder מ, א mobile oder quiescens (152—56) וְהָ, כִּי אָמַר und כִּי עָתָה, כִּי אָמַר und כִּי עָתָה — plene und defective, בְּהֵרָא וְכִי, במדבר סיני, mit Qameç oder Pathach (182—96), drei Mal mit ה (197—201) oder ebenso vier Mal (216—18), vier Mal mit מ am Anfang (203—205), vier Mal ohne Artikel im zweiten Wort (206—10), fünfmalige Futura mit Vau conversivum (211—15), Glieder des Körpers mit י (219—21), Formen mit יָדָה (222—24), וְהָ und וְהָ (225 fig.) acht Mal mit וְהָ. Dann 228 fig. wieder Zählungen von Formen aller Art, 268 fig. Formen mit verschiedener Punctuation. Hinter 279 eine grosse Reihe von kurzen unbezifferten Regeln (etwa 140) unter der Ueberschrift כָּל סֵפֶר, die alle mit der Ueberschrift כָּל סֵפֶר (oder dem Buche, worin die Regel) anfangen, worauf die Ausnahme folgt, aus einer oder zwei Stellen bestehend, daher meist nur eine Zeile einnehmend (doch auch einige längere mit drei bis fünf, ja sieben Ausnahmen, oder durch alle Bücher verfolgt, z. B. כָּל und וְכָל zu Anfang des Verses). Der Unterschied der Form besteht meist nur in zufälligen Zusätzen: Vau copulativum, Präpositionen, defectiver Orthographie, auch wohl Punctuation und Accenten und ähnlichen Lauten, ם — und ן —, אַל und עַל, wie sie auch sonst wohl in besonderen Regeln gezählt werden. Von 280 fig. an wieder Zählungen von allerhand Formen und Formeln, fast alle nur drei Mal; 328—343 lauter zwei Mal vorkommende Futurformen mit ך. Zuletzt ohne Ziffer ein Verzeichniss von elf Versen mit Nun am Anfang und Ende; und am Schluss noch auf drei Zeilen von derselben Hand vier Formeln mit עַל, zwei mit אַל und einige einzelne Wörter.

Die Randbemerkungen enthalten natürlich grössten Theils Zählungen derselben Art wie der Text, auch Wiederholungen, entweder ohne Stellen oder mit kurzer Bezeichnung derselben durch ein Stichwort. Die zur ersten Abtheilung enthalten meist Zählungen von Merkwürdigkeiten, z. B. fol. 9 a zwölf Versanfänge, wo dasselbe wiederholt ist und ein Wort dazwischen steht (סֵפֶר מִכָּא וּמִכָּא), und fol. 58 b drei Verse von sieben Wörtern, drei beiderseits und dazwischen וְהָ; fol. 69 a drei Verse, worin sieben ähnliche Wörter (רָמִי), ohne ך anzunehmen, vorkommen, wie אַר — אַר. fol. 11 b in Rabbinischer Schrift לֹא אָמַר לֹא mit der Bemerkung, dass diese Masorah zwar in der grossen Masorah (וְהָ



Deut. 9) stehe, aber hierher gesetzt sei, weil einige ילא schreiben, aus dem Munde des R. Judah ben R. Joseph; fol. 32 b בר im Pentateuch stets mit Pathach, ausgenommen ein Mal mit Qameç; fol. 33 a ein Alphabet von einmaligen ך am Anfang des Wortes mit Qameç ohne Stellen; fol. 51 a ein Mal vorkommende Wörter mit ה am Ende statt א, und fol. 51 b dreizehn Wörter mit א statt ה; fol. 66 b sieben אל, die so nur ein Mal vorhanden sind (nämlich mit Substantiven und nicht mit Verben verbunden); fol. 71 a אלא plene; fol. 72 b eilf אלל; ebend. drei לא, wo man ילא erwartet. — In der zweiten Abtheilung zunächst und auch weiterhin meist Ergänzung der dort aufgezählten Formen, besonders plene und defective Orthographie am Anfang der Verse betreffend, doch auch viele Merkwürdigkeiten und Seltenheiten (Anomalien), wie Qameç ohne Pausa statt Pathach oder Pathach in Pausa mit gewöhnlichem Accent; vier Verse, wo in jedem Wort ein ש; אף stets mit Pathach, ausgenommen ein Mal mit Qameç; neunzehn מם, ausgenommen zwei Mal עם; zwölf Verse mit נם נם נם; sieben mit דוא; eilf mit יום am Ende des Verses (und zwei Worte noch dahinter, also drittes Wort vom Versende aus); drei und zwanzig ונה zu Anfang des Verses; acht אנכי Mil'el; neunzehn דמה zu Anfang des Verses; zehn Verse, in denen das zweite Wort שמה; eine שמה von einmaligen Mil'el; zehn מחרין mit Çere statt Segol; zwölf Verse, worin אר mit vier Mal darauf folgendem ואר; und eilf Verse, worin אר und ואר zugleich vorkommen.

Den Schluss der Masorah auf der letzten Seite 129 a nehmen noch eigenthümliche Angaben über Zahl der Verse im A. T., die Jahre der Weltgeschichte, welche die Bücher ausfüllen, und ihre Aufzeichner ein.

Hierauf folgen noch fol. 129 b bis 132 auf drei Seiten nebst zwei kleineren Blättern masorethische Bemerkungen unter der Ueberschrift זו מסרה הקטנה, aber alle mit Stellen, also nicht im Sinne unserer heutigen kleinen Masorah, zusammen etwa 214 Regeln, die zum Theil schon in den Randbemerkungen vorkommen, meist Zählungen von Formen und Wortverbindungen überhaupt oder in einer gewissen Abtheilung (Pentateuch), plener und defective Orthographie u. s. w., theils von Merkwürdigkeiten und Anomalien, z. B. zehn Verse, deren Anfang und Ende einerlei ist; vierzehn Verse von drei Worten; fünfzehn Verse mit ואין — ואין; drei וינין von wechselnden Formen in demselben Abschnitt (ויהי); fünf Wörter mit zwei Accenten (einem distinctivus und seinem Diener); drei verdoppelte Wörter mit P<sup>siq</sup>; verschiedene Orthographie von שילה; zehn Verse mit Merkah vor Zarqa; sieben Worte mit Shalsheleth und P<sup>siq</sup>; zehn Verse, worin dasselbe Wort zu Anfang mit ו, in der Mitte ohne ו; acht Verse, worin das Ende dem Anfang des folgenden Verses gleich ist; achtzehn Wörter mit zwei Accenten (Gr. T'lisha und Doppel-Geresh).

Dann noch zwei unbezifferte aber mitgezählte halbe Blätter mit vier und dreissig meist längern Regeln in gröberer Rabbinischer Schrift: Zählungen von Formen und Formeln, besonders mit gewisser Punctuation und Orthographie; auch von Versen mit gewissen Wörtern, z. B. ein und dreissig mit *אליהם*, dreissig mit *אל מל* in der Mitte, achtzehn mit vier gleichen Wörtern oder *רמין* (vgl. Paria. 296: acht Verse mit vier gleichen Wörtern, unter denen das dritte abweicht); sechszehn mit *אין אין*; fünf im Pentateuch mit zwei Accenten.

Endlich fol. 135 — 136 a drei Seiten mit grober Rabbinischer Schrift: Verzeichniss der Stellen mit Pathach (Segol) bei Athnach und Soph pasuq durch alle Bücher (die betreffenden Pausalwörter sämmtlich punctirt); dergleichen sich auch im cod. Lipa. 102 a als dritter Anhang zu den Schriften des Simson findet. Dieses Verzeichniss führt auch Elias Levita<sup>18)</sup> als von den Masorethen gezählt unter dem Namen *ספר דספרא* an.

Es fragt sich nun zunächst, wie sich diese Handschrift zu der von Frensdorff herausgegebenen Pariser Handschrift verhält. Aus der oben angeführten Zahl erhellt, was zuvörderst den Anfang betrifft, dass die Hallische Handschrift weit reichhaltiger ist als die Pariser und mit Hinzurechnung der Randbemerkungen und Anhänge, auch wenn man die vielen Wiederholungen in den Randbemerkungen oder Anhängen abrechnet, doppelt soviel masorethische Regeln enthält als diese; jene weit über 1000, diese gegen 400. Die Pariser Handschrift bezieht sich nämlich in der Hauptsache auf Zählung von Merkwürdigkeiten, d. h. solchen Erscheinungen im Text, seien es einzelne Wörter und Wortformen oder Wortverbindungen und Formeln, die entweder an sich als Ausnahmen oder Seltenheiten oder als Variationen d. i. im Wechsel mit anderen ähnlichen in Form (Orthographie, Punctuation, Accenten), Verbindung mit oder ohne Artikel, Präfixen, Wortfolge in der Schrift überhaupt oder nur in einem gewissen Buch verglichen mit andern, besonders Parallelstellen, oder immer an einer gewissen Stelle (Anfang, Mitte, Ende) des Verses vorkommend oder auch umgekehrt durch ihre Wiederholung in demselben Vers der Rabbinischen Gräbelei bemerkens- und zählenswerth erschienen; nicht auf Zählungen von Formen überhaupt ohne Rücksicht auf Seltenheit oder Variation, ausgenommen im späten Anhang mit 24 Regeln<sup>19)</sup>. Ver-

18) Mas. II. 2, pag. 182sq. bei Semler; ebenso bei Qimchi Mikhlol fol. 20h, wo einige Beispiele angeführt werden, z. B. in der Genesis zwölf bei Athnach und sieben bei Soph pasuq; hier aber zehn bei Soph pasuq, worunter jedoch falsch ist *ואברכים* statt *כים* —, welches Beispiel indessen auch Elias Levita anführt. In der Masorah finalis finde ich sie nicht; auch in der kleinen Masorah sind die Beispiele zum Theil nicht dahin gerechnet.

19) Der Herausgeber will diese Zählungen gar nicht zur Masorah rechnen, so dass es ein Vorzug der Pariser Handschrift wäre, sich nicht darauf einzulassen zu haben. Allein wenn dergleichen auch nicht dem Ältesten Begriff und



gleichet man aber beide Handschriften in dem Gebiet, welches sie mit einander gemein haben, in den eigentlich masorethischen Zählungen oder Regeln, so springt sofort die Thatsache in die Augen, dass der beiden gemeinsame Vorrath von Bemerkungen auch grösstentheils massenweise in derselben Ordnung in beiden Handschriften vorhanden ist. Dies gilt besonders von der ersten Abtheilung der Hallischen Handschrift, die sich fast ganz auch in der Pariser wiederfindet. Die erste grosse Masse sind Alphabete oder *זינין* von ein Mal oder einige Mal vorkommenden Formen oder Formeln, die in beiden Handschriften in derselben Ordnung an der Spitze stehen; nur dass N. 13. der Hallischen (Alphabet von Wörtern, die zwei Mal in derselben Bedeutung vorkommen) in der Pariser erst als N. 70 steht, wo sie sich an andere Alphabete von zweimaligen Formen anschliesst. Auf diese erste gemeinsame Masse folgt in der Hallischen Handschrift eine zweite N. 71—150 von Variantenverzeichnissen (*Qeri's*), an deren Spitze 71 und *הרי* 72 noch zwei Alphabete, Varianten von Vau und Jod in der Mitte des Worts stehen, die auch in der Pariser unter 80. 81 vereinzelt unter sonstigen Alphabeten den Anfang der kritischen Verzeichnisse machen, aber dann wieder durch andere Alphabete 82—84 (von grossen und kleinen Buchstaben) und nachher nicht-alphabetische Verzeichnisse über *בא* und *בב* 85—89 unterbrochen werden und erst 91 flg. ihre Fortsetzung erhalten. Der Grund dieser Verletzung der Sachordnung in der Pariser Hschr. besteht darin, dass sie dem formellen Gesichtspunct der alphabetischen oder nichtalphabetischen Form folgend auf die Alphabete 1—70 zunächst noch weitere Alphabete verschiedener Art folgen lässt, worunter auch die beiden kritischen 80. 81, wie sie denn auch die Verzeichnisse über *בא* und *בב* 85—89 von den alphabetischen gleicher Art 76—78 trennt (in der Hall. dagegen vereinigt 155—161 b), weil diese alphabetisch, jene dagegen nichtalphabetisch sind; ebenso ist 178 flg. (kleines umgekehrtes Nun) von den alphabetischen Verzeichnissen 82—84 abgesondert. Nach dieser Unterbrechung folgen die übrigen kritischen Verzeichnisse in der Pariser Handschrift 91—166 in derselben oben angegebenen Sachordnung wie in der Hallischen 73—150, nur dass 122 und 165 flg. ausser

Bestandtheil der Masorah, sondern einer spätern Erweiterung desselben angehören, so sind sie doch nicht nur eine ganz natürliche Erweiterung und organische Entwicklung der Masorah, sondern von demselben Nutzen für Grammatik und Kritik wie die Zählung seltener Formen, viel nützlicher als der grösste Theil der Zählereien, womit die Masorah sich beschäftigt, von läppi- schen Curiositäten, wie ganz bedeutungslosen Umständen, unter denen ein Wort am Anfang oder Schluss eines Verses, mit oder ohne *י* (die zahlreichste und unfruchtbarste Klasse) in demselben Vers wiederholt vorkomme, u. s. w. Curio- sitäten, die nur für den müssigen und spielenden Grübelgeist der Rabbinen Interesse haben konnten, und von Elias Levita in *Mas. hammas.* häufig als Beispiele angeführt werden und wenn ich nicht irre selbst schon von älteren Grammatikern wie Qimchi und Bileam.

der alphabetischen Ordnung, also an falscher Stelle stehen, und zehn Regeln der Hallischen Handschr. fehlen, welche zum Theil nicht hierher gehören wie *עשׂי, מעשי*. — Auch die Regeln in der dritten Masse der Hallischen Handschr. 151—170 finden sich in der Pariser nach ihrem Hauptgegenstand theilweise und an verschiedenen Orten zerstreut wieder: über den Wechsel von *ל* und *על* (155—61) in der Pariser Handschr. 76—78. 85—89. 348—58, ausgenommen 349, während das lange Verzeichniss der Verbindung dieser Präpositionen mit Wörtern aller Art 159—161<sup>a</sup> fehlt; von den Regeln über Wiederholung von *ל* und *ול* in demselben Vers (162—70) die drei letzten (vier- und fünfmalige Wiederholung) 365. 362. 250; über die Gottesnamen *אֱלֹהֵי* (im Gegensatz zu *אֱלֹהֵי*) *יהוה* und *אלהים*, ihre Verbindung unter einander und mit andern Wörtern (151—54) nur die einmalige und zweimalige Verbindung von *יהוה* mit einem vorhergehenden Wort mit *י* (185—87).

Aehnlich wie in der dritten Masse der ersten Abtheilung ist im Grossen das Verhältniss der zweiten Abtheilung, die überhaupt den Character eines Nachtrags von Zählungen aller Art hat, zur Pariser Handschrift. In dieser fehlt zuvörderst die ganze erste Masse von blossen Zählungen von Formen überhaupt 1—88 und ebenso die letzte 156—343, obwohl diese nur zum Theil aus einfachen Aufzählungen von Formen (228—67 und allenfalls 197—227) besteht und grössten Theils einen Gegensatz oder Wechsel zweier Formen oder eine Anomalie betrifft, dergleichen sonst im Pariser Codex gezählt wird; nur ausgenommen 160 (Alphabet von Wörtern mit *א* und *אא*) Paris. 79; 163 (Wörter, die ein Mal mit Jodh, sonst immer mit Vau vorkommen) Paris. 214; 227 *אָרְבָּע* Paris. 369; 327 (*ו* gelesen wie *ו*) Paris. 191. Von der dazwischen liegenden Masse, 89—155, deren Regeln hauptsächlich theils die Versanfänge, theils aber die variirenden Formen und Formeln (*חֲלוּסִין*) in Parallelstellen betreffen, ist wieder fast Alles auch in der Pariser Handschr. zu finden und zwar ebenfalls meist in kleineren Gruppen oder grösseren Massen. Von der ersten Klasse nur zwei kleine Gruppen 89—105 (Versanfänge, besonders Wörter mit *י*, und Versenden) Paris. 95—97 und 171—73; 90—92 (*א* und *אא*) Paris. 344—46. Von der zweiten Klasse, den variirenden Formen u. s. w. ist 110—16 = Par. 269—76 und 117—130 = Par. 288—95 (nur in verschiedener Ordnung und ausgenommen 121 flg. = Par. 219; und 125 flg., die in der Pariser Handschr. fehlen); 131 flg. Par. 132—35 (in anderer Ordnung); 133 Par. 203; 135—38 Par. 244—47; 139 Par. 323. 321; 143 flg. Par. 205 flg. (in umgekehrter Ordnung) 147—49 Par. 211—13; 150—55 Par. 195—201. Es sind also besonders zwei grössere Massen, die sich in beiden Handschriften im Ganzen wiederfinden: 1) 110—130 Paris. 269—295 (nur dazwischen 277—87 Eigenes von derselben Art), 2) 131—155 findet sich an verschiedenen Stellen der Pariser Handschrift: 195—206. 211—13. 219 flg. 232—34. 244—47. 321.



darunter altes Talmudisches Gut (wie 168 Tiqqun Sopherim, 169 דרשונות, 170 פסלים, 179 kleines umgekehrtes Nun, 218 'Ittur Sopherim), dessen Fehlen in der Hallischen Handschrift auffällt, ebenso wie das der grossen und kleinen Buchstaben (Par. 82—84) und der aussergewöhnlichen Buchstaben überhaupt mit Ausnahme der hängenden. 3) Was sonstige Merkwürdigkeiten betrifft, welche der Rabbinische Fleiss bemerkt und gezählt hat, und die man als Erweiterung des Grundstocks, besonders der ersten Masse (1—70) weniger der zweiten betrachten kann, wie sie die Hallische Handschrift in der ersten Abtheilung 151—70 und in der zweiten 89 fig. sowie in ihren Randbemerkungen und Anhängen und die Pariser Handschrift in ihrer zweiten Hälfte 171—75 u. 182 fig., besonders 195 fig. liefert, — hauptsächlich einmalige oder seltene Wörter, Formeln oder Wortverbindungen, den Wechsel der Wörter und Formeln, auch hinsichtlich der Punctuation und Accentuation, die Wiederkehr gewisser Wörter und Formeln zu Anfang, Mitte oder Ende des Verses oder in demselben Abschnitt oder Buch, mit oder ohne Variation betreffend — so ist die Pariser Handschrift weit reichhaltiger als die Hallische: a) in Bemerkung gewisser logischer und formeller Erscheinungen 182—84. 192—94. 268. 273—95. b) in Verzeichnissen einmaliger Formeln und Wortverbindungen 254—67. 366—73 (worunter auch Accente). c) Wiederholungen desselben Wortes in demselben Vers, besonders Partikeln und Präpositionen 296—365 (Hall. nur über ער II. 139 אם, כי und ו 158). Im Ganzen hat die Pariser Handschr. nach der Zählweise des Herausgebers etwa 80 Regeln, die sich meines Wissens nicht in der Hallischen finden, dazu von den Zählungen der in demselben Vers wiederholten Wörtchen etwa 50, die aber nach Zählweise der Hallischen Handschr. nur etwa 10 ausmachen würden. Auch von den 24 Zählungen von Formen im Anhang der Pariser Handschr. finden sich nur die beiden letzten קרבן und פס in den Hallischen Anhängen. Wichtig sind darunter nur die oben genannten kritischen sowie einige einmalige Formen oder Verbindungen und die mit wechselnden Accenten oder Vocalen; das Uebrige besteht aus Rabbinischen Spielereien ohne Werth. Dagegen finden sich in der Hallischen Handschr. als dieser eigenthümlich ausser den zahlreichen Formenanzahlungen der zweiten Abtheilung: a) In der zweiten Masse der ersten Abtheilung die schon genannten zehn kritischen Varianten, wozu eigentlich auch 151 (Zählung der 134 ארץ im Gegensatz zu ארץ) gehört. b) In der dritten Masse der ersten Abtheilung vieles Anomale in den Gottesnamen und ihrer Verbindung 152—54 und die Zählung von לא וכן 162—67. c) In der mittleren Masse der zweiten Abtheilung über Versanfänge u. s. w. 89—108 vierzehn Regeln, und über variirende Wörter und Formeln acht Regeln. d) In der letzten Masse der zweiten Abtheilung 156—344, mit Ausnahme von 228—67 und allenfalls 219—24 (zusammen 45) die übrigen (etwa 140), die als Zählungen von wechselnden oder



anormalen oder nur ein Mal oder einige Male vorkommenden Formen zwar in das Gebiet der Pariser Handschrift gehören, aber mit Ausnahme von dreien (163. 227. 327 = Par. 214. 369. 191) daselbst fehlen. Ebenso die sämtlichen 130 kurzen Regeln (כלליה) hinter 279 sowie die Randbemerkungen und die Anhänge, deren Regeln (mit Ausnahme der Randbemerkungen zur ersten Masse der zweiten Abtheilung 1—88 und eines Theils der sogenannten kleinen Masorah) ebenfalls hierher gehören und wovon sich nur etwa fünfzehn im Pariser Codex finden; zusammen wenigstens 500 hierher gehörige Regeln, welche die Hallische Handschrift mehr hat, so dass deren Vorrath an masorethischen Bemerkungen auch im strengern Sinne mehr als das Doppelte von dem in der Pariser Handschrift Vorhandenen beträgt.

Um aber das Verhältniss beider Handschriften, namentlich das historische, ganz zu beurtheilen, bedürfen wir noch mehr einer Untersuchung über die Form und ganze Beschaffenheit, wie die einzelnen Bemerkungen gegeben sind: die Genauigkeit der Fassung und die Richtigkeit und Vollständigkeit der Belege, sowie deren Anordnung. In allen diesen Stücken hat der Herausgeber der Pariser Handschrift, die hier gerade ein Feld zu glänzender Entfaltung seines Fleisses und seiner Genauigkeit hatte, der Pariser Handschrift den Vorzug vor der gedruckten Masorah zugesprochen. Dieses dürfte auch im Ganzen unbestreitbar sein. Doch ist das Urtheil des Herausgebers aus begreiflicher Eingenommenheit für seine Handschrift zu einseitig zu ihren Gunsten; und Manches dürfte in Abzug zu bringen sein, was der Gegenseite, insbesondere der Hallischen Handschrift zu Gute kommt. Am entschiedensten berechtigt ist jenes Urtheil für das Princip der Anordnung der Belege nach der Folge der biblischen Bücher (der aber oft andere wichtigere Rücksichten geopfert werden), welches die Hallische Handschrift weniger streng beobachtet. Auch sind die Belege im Ganzen vollständiger, namentlich die unter כִּלְיָהּ angegebenen fehlen durchgängig in der Hallischen Handschrift und der Masorah finalis; auch im Allgemeinen gesichteter, so dass das Fehlen oft gerechtfertigt ist. Jedoch ist überhaupt in den meisten Alphabeten keine Vollständigkeit zu finden und die Masorah in dieser Hinsicht unzuverlässig. Was die Fassung der Regeln betrifft, so ist dieselbe in der Masorah überhaupt und in allen Quellen kurz und ungenau und dem Rabbinischen Geschmack gemäss oft räthselhaft, so dass der Herausgeber der Pariser Handschrift sich oft zu einer Erläuterung bewogen fand; jedoch sind die Verschiedenheiten der Fassung nicht bedeutend und wesentlich. Im Ganzen findet sich die genauere Fassung der Ueberschriften am öftesten beim Pariser Codex. So hat dieser bei Alphabeten die Angabe der Unvollständigkeit (גְּלִיּוֹת) 4—10. 58, wo sie im Hallischen fehlt; dagegen fehlt dieselbe Paris. 30. mit Recht<sup>20)</sup>, wo sie

20) [Vgl. Frensdorff, Nachweise und Bemerkungen zu N. 30.]

im Hallischen Manuscript u. Mas. fin. vorkommt; der Zusatz „am Anfang des Wortes“ (בריש ה') fehlt Hall. 46. 47, aber auch Par. 63 flg.; der Zusatz סתיוך bei ה' fehlt Hall. 65 flg. Einige Male fehlt in der Hallischen Handschrift die Bezeichnung oder Zählung als Paare (זוגין): 48 (wo fälschlich 40 einzelne Worte statt 20 Paare gezählt werden) 153. II. 109. Die Regel Hall. II. 163 ist Par. 214 deutlicher ausgedrückt. Andererseits steht חליו Par. 104 fälschlich und fehlt bei 321 flg. Die Hallische Handschrift hat 22 (Alphabet von Wörtern, die ausnahmsweise ein Mal Qameç statt Pathach haben) den wesentlichen Zusatz בזקם (wie Mas. m. zu Lev. 1, 1 cf. Mas. fin. s. v. קמץ) auch die betreffenden Worte damit versehen und sämtlich durchpunctirt. Der Herausgeber der Pariser Handschrift rechtfertigt (zu 21) die Weglassung der Bestimmung damit, dass auch viele andere Accente sich in den angeführten Beispielen finden und das folgende חליו (Wörter, die ausnahmsweise Pathach statt Qameç haben) ohne Rücksicht auf Accente stehn. Allein der letztere Grund beweist nicht, wie sogleich erhellen wird; und obwohl die Pariser Handschrift im vorliegenden Fall weit mehr Belege hat als die Hallische (140 statt 80), so haben doch auch diese, sowie diejenigen, welche die Mas. m. mehr hat, fast sämtlich Zaqeph, welches auch die kleine Masorah in den Ausgaben bei den meisten Stellen am Rande hat: קמץ בזק; wie denn, da die Regel eigentlich auf die Fälle geht, wo Qameç ausser der Pausa gedehnt erscheint, der nächste Hauptdistinctivus Zaqeph die Hauptrolle spielt, neben welchem nur selten noch R'bhia und Tipchah vorkommen. Die Regel ist a potiori hergenommen. So führt sie schon Elias Levita zu Qimchi Mikhlol fol. 5 b 6 a u. fol. 21 a als Alphabet der grossen Masorah an (קטן ו. מן חר וחר קמץ בזק) (בקמץ); wo Qimchi zuerst an beiden Stellen die allgemeine Regel: Qameç ohne Pausa aufstellt und dann Zaqeph besonders hervorhebt (mit der Bemerkung fol. 6 b, dass Zaqeph an vielen Stellen mit der Kraft der Pausa vorkomme) und dann die Beispiele mit beiderlei Accenten aufzählt, die mit Zaqeph mit steter Beisetzung des Zeichens (fol. 6 a Perfectformen, wie schon R. Jonah, dann fol. 21 Futurformen, jene zusammen an 40, diese über 50). Das Gegenstück dazu חליו ist also Pathach in Pausa, wie es auch Qimchi an der letzteren Stelle fol. 20 b erwähnt und mit Beispielen belegt (aber nur Futurformen), wobei Elias Levita sich auf ein Verzeichniss der Masorah in der Genesis unter dem Namen סתיוך וספרא beruft, welches sich aber weder in der Masorah finalis noch in der Pariser Handschrift findet, wohl aber in der Hallischen im letzten Anhang und zwar über alle Bücher. Das hier in der Par. u. Hall. Handschr. folgende חליו, welches 50 einmalige Formen mit Pathach überhaupt aufstellt, ist also kein eigentliches חליו und die Mas. fin. hat demnach Recht gethan, es nicht als solches folgen zu lassen. Allerdings hatte die Pariser Handschr., da sie die Regel unbedingt aufgestellt hatte, mehr Recht dazu als die Hallische. Was aber die Belege

betrifft, so ist kein Verzeichniss vollständig, auch das Pariser trotz seiner grossen Zahl nicht; und jedes hat eigene Beispiele, die dem andern fehlen. Selbst das bei Qimchi ungeachtet seiner Beschränkung auf Perfecta und Futura hat viele, die in der Masorah fehlen, was schon Elias Levita's<sup>21)</sup> Verwunderung erregt, aber bei so vielen Verzeichnissen zutrifft. Doch finden sich mehrere unter den folgenden Verzeichnissen zweimaliger Formen (ein Mal Par. und zwei Mal Hall. 24. 26). — Ein anderer Fall, der auch die Anordnung betrifft, ist die Regel 274 hinsichtlich der Gruppen Kanaanitischer Völkernamen, theils in der Vollständigkeit und Ordnung derselben, theils hinsichtlich des fehlenden ך bei den einzelnen. Die Pariser Handschrift drückt die Regel aus: „zwanzig Verse, worin Unordnung (מסבבשין כהן), vierzehn davon stehen allein (מיוחדין) und סימן; diese nehmen ך und diese nehmen es nicht an“. Dies soll heissen: Es giebt zwanzig Verse, worin die Ordnung der Kanaanitischen Völkernamen variiert; vierzehn haben jeder eine eigene Ordnung (von den sechs übrigen, die je drei dieselbe Ordnung haben, wird nichts gesagt); auch werden Beispiele hinzugefügt, worin hinsichtlich des ך dieselbe Ordnung sich findet (was also nicht sehr deutlich ausgedrückt ist). Die Handschrift verbindet nämlich beide Gesichtspunkte der Regel, die Folge der Namen und die Setzung des ך in ein einziges Verzeichniss, indem sie jedem der zwanzig Verse lediglich nach der Folge der Bücher zugleich unter dem Namen סימן die Beispiele desselben Gebrauchs des ך (bei einigen auch die Regel selbst) beifügt, wobei eines Theils der in der Regel gemachte Unterschied von 14 und 6 aufgegeben wird, andererseits dieselben Fälle des ך sich mehrmals wiederholen. Die Mas. fin. dagegen (הלופי קריאה) trennt mit Recht beide Gesichtspunkte und verzeichnet zuerst die Variationen der Namenfolge mit ihren Denkzeichen und zwar unter der vollständigen und deutlichen Ueberschrift: „Zwei Paare von je drei (Versen), worin sechs Wörter דכנעני ונו' dieselbe Ordnung haben, vierzehn Verse vereinzelt, zusammen zwanzig Verse“; worauf angemessener Weise auch die Belege jener beiden Paare von je drei übereinstimmenden Versen vorangehen, die vierzehn vereinzelt (es sind jedoch nur zwölf, da Exod. 13, 5 u. Jos. 24, 11 fehlen) in einer gewissen Sachordnung (meist paarweise) folgen; dann in zwei anderen Absätzen mit neuen Ueberschriften und ebenfalls in einer gewissen Sachordnung die Variationen des ך ungefähr mit denselben Parallelstellen wie in der Pariser Handschrift, aber mit unnöthiger Zerreiſung in zwei Absätze (auch unzutreffenden besonderen Ueberschriften), indem der zweite mit Stellen des אר und darauf folgender יאר in achtzehn Parallelstellen (es ist aber dieselbe Stelle Jos. 3, 10 doppelt angeführt, ohne die beiden letzten Namen, welche das

21) Seine Bemerkung zu fol. 5b, wo Qimchi zwei ךֿים angeführt hatte, dass die Masorah nur ושמך אשׁר נאמר mit Qameç schreibe, trifft bei Hall. u. Mas. m. zu, während Par. den ganzen Buchstaben nicht hat.

נא entbehren, und mit denselben; diese aber werden in den Parallelstellen nicht berücksichtigt wie in der Pariser Handschrift) beginnt, die anderweitig eine besondere Regel bilden (18 Verse mit נא und vier darauf folgenden נא; worauf auch die Pariser Handschr. verweist) und dann drei Fälle des einfachen ׀ nachbringt; auch sonst finden sich hier Incorrectheiten, was den Herausgeber wieder veranlasst, den Artikel der Mas. fin. verworren, verstümmelt und fehlerhaft zu nennen, die sich nur aus dem entsprechenden Pariser verstehen lassen, ungeachtet dieser weder ohne seine Erläuterung verständlich wäre noch der Incorrectheit ermangelt; auch unterlässt der Herausgeber den Vorzug der Anordnung und der Ueberschrift der Mas. fin. anzuerkennen. Dieselbe Anordnung mit denselben Beispielen findet sich nun auch in der Hallischen Handschrift, nur ohne die Ueberschrift des letzten Absatzes.

Wollen wir die geschichtliche Stellung der Hallischen Handschrift völlig ermessen, so haben wir nun noch ihr Verhältniss zur gedruckten Masorah kurz zu betrachten. Wie unsere Handschrift schon in den früher angeführten Beispielen stark von der Pariser Masorah abweicht und sich zur gedruckten hält, so findet sich auch sonst vielfache Uebereinstimmung mit derselben in charakteristischen Eigenthümlichkeiten, auch Fehlern. So die falschen Belege (die in der Pariser Handschrift mit Recht fehlen): N. 2 טלאכה, המימה (על im Gegensatz zu אל): 3 והכבש; in 7 findet sich וסדי hinter פרה, nicht unter ׀ wie in der Pariser Handschrift; 14 fehlt קבצו; 18 ebenso lückenhaft; 19 fehlen die Belege vom ganzen ersten Theil des Alphabetes bis נמל wie in der Handschrift, welche der erste Herausgeber der Masorah brauchte (der sie, wie er in der Mas. fin. 'מ 13 bemerkt, erst aus andern Stellen der Mas. text. gesammelt und unter die einzelnen Buchstaben ומל' — ומל' vertheilt hat), worauf die folgenden mit einer Ueberschrift: טן ל' versehen sind wie in der Mas. fin. und wie diese einige Beispiele entbehren, die in der Pariser Handschrift vorkommen; 31 ist als דליג bezeichnet, obwohl vollständig; 56 finden sich zwanzig Wortpaare, das eine mit א, das andere mit ו (ו und ו), während die Pariser Handschrift hier angibt: חר מלא פיס וחר קמץ פיס; 57 findet sich צרה drei Mal der Ueberschrift gemäss in drei Büchern, während die Pariser Handschrift hier Bildungen von ציר verzeichnet gegen die Ueberschrift, die aber an dieser Stelle gerade von späterer Hand herrührt; 59 ist mit סטא ein vollständiges Alphabet, daher nicht דליג, wie die Pariser Handschrift angibt (aber ohne vier Wörter der Mas. text. und die Wiederholung des וחיור in Mas. fin.); 60. 63 sind die Belege wie Mas. fin.; 65 ohne den Zusatz כיהון סחין der Pariser Handschrift, die auch bei zwei Beispielen mit ה nicht zutrifft; 68 finden sich bei Hall. u. Mas. fin. fünf und zwanzig Beispiele statt der vierzig in Par. vorkommenden, u. s. w. — Dagegen finden sich auch wieder viele Beispiele, wo die Hallische Handschrift von der gedruckten



Masorah abweicht und mit der Pariser geht. So in Regeln wie 164; ohne den Zusatz der Mas. fin. 33 (קמץ לפניך) und ך am Ende 34. 35 (ם-). 39. 41. 44 (der aber auch bei Elias Levita zu Mikhl. fol. 32); 36 mit dem Zusatz der Pariser Handschrift, der Mas. fin. fehlt. In Belegen findet sich ein ähnliches Verhältniss 14 (woselbst wie in der Pariser Handschrift sieben Belege der Mas. fin. fehlen). 58. 67. 92. 96. 192 fin. (woselbst Hall. u. Par. neue Wortpaare angeben, Mas. fin. dagegen richtig eilf). Aber daneben nimmt die Hallische Handschrift auch ihre besondere Stelle ein und zeigt Abweichungen in Beispielen, welche den beiden anderen fehlen: 14 (wo noch zwei besondere Beispiele, die weder in Par. noch in Mas. fin.). 18. 66. 155 (zwischen beiden die Mitte haltend, indem sie theils mehr theils weniger gibt); oder 6. 120 (wo sie weniger hat als die beiden andern). Ein ähnlicher Sachverhalt in Beziehung auf Regeln stellt sich heraus 46. 47 (wo der wichtige Zusatz בריש ה' fehlt, den Par. u. Mas. fin. haben) und 66 (ohne den Zusatz in Par. und Mas. fin.). Was den Vorrath an Regeln betrifft, so finden sich in der Hallischen Handschrift viele wie 75, die in der gedruckten Masorah fehlen.

Hier endet das Manuscript in der Hauptsache vollendet und wohlverständlich für Solche, die in die verwickelte Materie überhaupt eingeweiht sind. Sicherlich würde der Verfasser, wäre es ihm vergönnt gewesen, die Arbeit selbst in den Druck zu geben, zu deren Schluss den Grundgedanken des Ganzen noch bestimmter formulirt und begründet, auch der Abhandlung die vollendete Form und Sauberkeit des Stylls ertheilt haben, die alle gedruckten Werke Hupfelds auszeichnet. Der Herausgeber hat sich begnügt stylistische Härten, die beim ersten Niederschreiben unvermeidlich sind, zu beseitigen oder hin und wieder kleine Bemerkungen zur Erleichterung des Verständnisses einzufügen, und nimmt lediglich das Verdienst in Anspruch, die Arbeit, namentlich in den Citaten, durch mühsame Vergleichung des Concepts mit den Vorarbeiten des Verfassers und den gedruckten Hilfsmitteln einer sorgfältigen Controlle unterworfen und damit für den Druck vorbereitet zu haben. Vom wesentlichen Inhalt gehört ihm nichts an: dabei glaubt der Herausgeber im Geist seines verewigten Lehrers zu handeln, wenn er, weit entfernt von allem Pochen auf kritische Unfehlbarkeit, dergleichen auf dem unermesslichen und schwierigen Gebiet der Jüdischen Literatur von vorn herein ausgeschlossen ist, sein bescheidenes Verdienst durch das weitere Zugeständniss schmälert, dass sich vielleicht ungeachtet aller Sorgfalt kleine Fehler eingeschlichen haben, deren Verbesserung dem geneigten Leser anheimgegeben wird. Die Arbeit selbst bezeichnet nächst der Herausgabe des unter dem Namen Ochlah W'ochlah veröffentlichten Buchs den ersten nennenswerthen Fortschritt masorethischer Studien im eigentlichen Sinn des Wortes nach einem Still-

stand von 200 Jahren und durfte schon aus diesem Grund der Oeffentlichkeit nicht vorenthalten werden. Sie steht auch in formeller Hinsicht, wiewohl sie nur in einem ersten, vielfach durchcorrigirten Concept vorlag, den Arbeiten, an welche der selige Verfasser selbst letzte Hand anlegen konnte, nicht allzusehr nach. Immerhin darf man für ihre Beurtheilung die billige Rücksicht fordern, welche jeder Zeit dem Nachlass eines verdienten Schriftstellers zu Gute kommt. Mag auch das geschichtliche Verständniss der Masorah dem Sachkenner nahe liegen, so ist doch in jedem Fall das Wort, wodurch dieses Verständniss eröffnet wird, zuerst von Hupfeld gesprochen und mit umfassender Sachkenntniss begründet worden. Durch seine wohlwollende Kritik hat er dem neuesten Bearbeiter der Masorah, wenn auch nicht die Wege vorgezeichnet, so doch Fingerzeige gegeben, deren Beachtung dem grössern, ohne Zweifel verdienstvollen, Unternehmen einer Herausgabe der Masorah sichern Erfolg verspricht. Die vorliegende Arbeit, mit deren Veröffentlichung der Herausgeber eine schmerzliche Pflicht der Pietät gegen seinen in dankbarer Erinnerung von ihm hochverehrten Lehrer erfüllt, hat ihren Verfasser neben der Abwehr unbilliger und ungerechter Angriffe auf seine Person in den letzten Monaten seines Lebens beschäftigt. Wie Hupfeld vor beinahe vierzig Jahren seine Laufbahn als Exeget durch bahnbrechende Forschungen auf dem Gebiet der biblischen Textkritik eröffnet hat, so ist es eine Arbeit über den Text der Bibel, in deren letzte Vollendung eine höhere Hand eingriff. Sit ei terra levis!

Likikiri-lo-kijakua í jur ló Bari <sup>1)</sup>,  
 „Thiermärchen im Lande der Bari“ (Centr.-Afrika),  
 Original-Text mit Uebersetzung und sprachlicher Analyse.

Von

Dr. J. C. Mitternutschner.

L í k i t o <sup>2)</sup>.

1. Dyet kú ngote, kú monye-lónyet amédya í mede nfinu.
2. Ngote ajölö, nge ajambú ko nguro-nakwan: meté bura kó mu'ngi!
3. Amá dyet akó met burá; monye agwón ko magor.
4. Ná ngote ayítue, monye agwé alócok; čunána ngote aríkörö dyet i yöbu-ko kupö duma-, anyan doya kiténi.
5. Nge apó i ködini duma.

D e r H a s e.

1. Ein Mädchen lebte mit seiner Mutter, und seinem Vater in demselben Hause.
2. Die Mutter verzeigte und sprach zur Tochter: schaue recht auf deinen Vater!
3. Das Mädchen schaute aber nicht recht (auf ihn); der Vater litt Hunger.
4. Als die Mutter zurückkehrte, war der Vater abgemagert; nun jagte die Mutter das Mädchen in den Wald mit einem grossen Korbe, damit es Sykomoren suche.
5. Es kam zu einem grossen Baume.

---

1) Text und Uebersetzung aus dem MS.: „Die Sprache der Bari in Central-Afrika. Grammatik, Text und Wörterbuch. Von Dr. Mitternutschner.“ In 6—7 Monaten wird das Werk erscheinen. — Bezüglich der Aussprache sei hier bemerkt, dass „c“ durchaus wie „dsch“, „j“ noch viel weicher lautet.

2) In den Kinder- und Hausmärchen d. Gebr. Grimm (6. Ausg. Göttingen 1850) wird S. XXIX erzählt, dass unter den vom Missionär Casalis gesammelten Märchen der Betschuanen in Südafrika auch ein merkwürdiges Thiermärchen vorkomme, in dem der Hase die Rolle des Fuchses spielt, wenn, wie Grimm bemerkt, nicht etwa eine Verwechslung stattgefunden. Nun bei dem Bari ist dasselbe der Fall. Mein ausgezeichnete schwarze Lehrer wusste dem Hasen vom Fuchse genau zu unterscheiden — also keine Verwechslung!

6. Níelo kòdini lo kǐjakua; ama kǐjakua awaláji.
7. Dyet atójóre kupō ko konyen ti kòdini.
8. Ede ayítue kǐjakua kótyang; ce arie dyet ngyá i kòdini ki;  
ce alíngòn parík, kogwón ce ayén lókore wuwúju, kó  
ce kokó dyet níena.
9. Kǐjakua kulye adí: aín cunána, ama koyure yi nge'ngecú na.
10. Koná kǐjakua ling adóto i kòdini kak, ón dyet danáji.
11. Kwajye líkito apúrue; nge akíja i kòdini ki, nge apí dyet,  
kode dedek pót, kode dedek tuán.
12. Dyet adek popót.
13. Líkito adí: kó nan luöluök do, do tín nan ngyo?
14. Dyet adí: nan tintín do ling, ná dek do.
15. Líkito arugö: nan dek kónut cókoro.
16. Dyet atakín nge: do dedek cókoro mudá?
17. Líkito arugö: jore, jore.
18. Dyet adí: inke, kó nan popo mede.
19. Cunána muréke akíwe kak, ce atú mede ná dyet.
20. Edé dyet atin líkito cókoro jore, téng ko nge alíngòn.
21. Líkito awúju cókoro; nge ayítö i yöbu.
22. Ngyú nge adung cókoro; nge abuk rima-kace i kalabá nádit.

6. Dieser Baum gehörte den Thieren; allein die Thiere waren  
abwesend.
7. Das Mädchen füllte den Korb mit Früchten des Baumes.
8. Dann kehrten die Thiere Abends heim; sie fanden das Mäd-  
chen noch auf dem Baume oben: sie freuten sich sehr,  
weil sie Fleisch zu bekommen hofften, wenn sie dieses  
Mädchen fressen würden.
9. Einige Thiere sagten: nicht jetzt, sondern morgen wollen wir  
es verspeisen.
10. Also schliefen alle Thiere unter dem Baume, damit das Mäd-  
chen nicht entwische.
11. Des Nachts erwachte der Hase; er stieg auf den Baum hinauf  
und fragte das Mädchen, ob es leben oder sterben wolle.
12. Das Mädchen wünschte zu leben.
13. Der Hase sprach: wenn ich dich befreie, was gibst du mir?
14. Das Mädchen sprach: ich gebe dir alles, was du begehrst.
15. Der Hase antwortete: ich verlange von dir Hennen.
16. Das Mädchen sagte zu ihm: wie viele Hennen forderst du?
17. Der Hase entgegnete: viele, viele.
18. Das Mädchen sprach: ja, wenn ich nach Hause komme.
19. Nun stiegen beide herab und gingen in das Haus des Mädchens.
20. Dann gab das Mädchen dem Hasen (so) viele Hennen, bis  
er zufrieden war.
21. Der Hase nahm die Hennen und kehrte in den Wald zurück.
22. Dort schlachtete er die Hennen und goss ihr Blut in eine  
kleine Schüssel.

23. Ná nge a'ngecu téng ko yimönö, nge apó töki i ködini; nge adukun lunga kalabá ko rima.
24. Ede adúmun rima, nge abobod kutuk na gworong ko mújin-kace-edé nge atu dóto.
25. Koyure ling apúrué, líkito geleng adóto aká; amá nge aying ling.
26. Kíjakua akulya lele ko lele: cunána yi dedek ngecu lókore!
27. Ama lókore ain!
28. Ling apíja: lókore atú dá?
29. Edé ce a'ngí líkito, ce apí: lókore n'yá?
30. Líkito adí: nán ti den; ama diri gworong a'ngécú na; gworong ko rima í kutuk ko mújin.
31. Kíjakua kulye awórán ko gworong, ce agwút nge; ama kulye ako yup.
32. Ede líkito adí: yi kokondya dili nágulu ko nágalang, ngin kimang; kíjakua ling lalang kimang; ce dodóro, ko mörí.
33. Ling alang lele bot lele, amá ling adóro.
34. Ama líkito akó lang; nge adanáji i yöbu ko líöngön, kogwon lokong.
35. I yöbu nge arúm ko gwöre.
36. Ce muréke adoya konyen ti ködini.

23. Nachdem er gefressen hatte, bis er satt war, kam er wieder zum Baume, und nahm auch die Schüssel mit dem Blute mit.
24. Hierauf nahm er das Blut und bestrich damit die Schnauze der Hyäne, und ihre Klauen — dann ging er schlafen.
25. Des Morgens erwachten alle, der Hase allein schlief scheinbar; jedoch er hörte alles.
26. Die Thiere sprachen zu einander: jetzt wollen wir das Fleisch fressen!
27. Aber kein Fleisch (mehr da)!
28. Alle fragten: wohin ist das Fleisch gegangen?
29. Dann weckten sie den Hasen, und fragten: wo ist das Fleisch?
30. Der Hase sprach: ich weiss es nicht; allein gewiss hat es die Hyäne gefressen, die Hyäne hat Blut an Schnauze und Klauen.
31. Einige Thiere ergrimten über die Hyäne, und schlugen sie; allein andere glaubten das nicht.
32. Dann sprach der Hase: wir wollen eine tiefe und breite Grube machen, darin ein Feuer; alle Thiere sollen über das Feuer springen; welche hineinfallen, sind schuldig.
33. Alle sprangen nach einander hinüber, aber alle fielen hinab.
34. Allein der Hase sprang nicht hinüber; er floh, erfreut über seine List, in den Wald.
35. Im Walde begegnete er dem Fuchs.
36. Beide suchten (nun) Baumfrüchte.

37. Kōdini lo konyen ló monye lele.
  38. Na níelo apo wuwúju konyen ti kōdini, nge arie kudík.
  39. Nge kó-dije kolák akokoyá ce.
  40. Koná nge adek tojong kulo, kó ce popo tōki.
  41. Nge agwéja ngímuye ná dyet na meme, nge atogwidikín na i kōdini ki.
  42. Kwajye tōki apo líkito ko gwōre, anyán ce ngecu konyen.
  43. Ce améle dyet i kōdini ki.
  44. Líkito akíja ki; amá dyet ayinga taling.
  45. Líkito abút dyet, ama mòkotjikanyet addebba ko meme.
  46. Edé nge awongon: kólí nan! kólí nan!
  47. Amá dyet ako kōlōkín nge.
  48. Edé nge alurg gwōre, anyan ngarakín lo.
  49. Edé gwōre lunga akíja ki; amá nge lunga ádebba.
  50. Cunána líkito ajambú ko gwōre: kó monye-kōdini popo, kó nge bubút yi, do kokondya ngyo?
  51. Gwōre adí: nan wowongon.
  52. Líkito adí: ko wongon parík, ama kudík, kudík, odé tonongí mugun, anyán nge kó-dije, do átuan.
  53. Monye-kōdini apo koyure, nge arie muréke i kōdini ki.
  54. Cunána nge akíja ki, nge abut muréke; gwōre awongon
- 
37. Der Baum gehörte einem andern Herrn.
  38. Als dieser kam, die Früchte des Baumes zu pflücken, fand er wenige.
  39. Er glaubt, Diebe hätten sie gestohlen.
  40. Diese wollte er nun, wenn sie wieder kämen, fangen.
  41. Er formte also eine Mädchenfigur aus Gummi, und stellte sie auf den Baum hinauf.
  42. Des Nachts kamen Hase und Fuchs wieder, um Früchte zu fressen.
  43. Sie sahen das Mädchen auf dem Baume oben.
  44. Der Hase stieg hinauf; allein das Mädchen war ganz still.
  45. Der Hase schlug das Mädchen, allein seine Pfoten blieben am Harze kleben.
  46. Dann schrie er: lass mich los! lass mich los!
  47. Aber das Mädchen liess ihn nicht los.
  48. Dann rief er den Fuchs zu Hilfe.
  49. Dann stieg auch der Fuchs hinauf; allein auch er blieb kleben.
  50. Nun sprach der Hase zum Fuchs: wenn der Eigenthümer des Baumes kömmt und uns prügelt, was wirst du thun?
  51. Der Fuchs sagte: ich werde jammern.
  52. Der Hase sprach: jammere nicht viel, sondern nur wenig wenig, dann stelle dich todt, damit er glaube, du seiest todt.
  53. Der Eigenthümer des Baumes kam in der Frühe und fand beide auf dem Baume.
  54. Nun stieg er hinauf, und prügelte beide; der Fuchs jammerte

- parik teng kó tuan; ama líkito awongon kudik, edé nge atononga aká.
55. Edé monye adumún ce, nge adé konyen, nge atin i kupö ko konyen ko kijakua muréke, nge adoggú kupö mede í kwe.
56. Í tu líkito apúrue, nge adek lunga ngíju gwöre; ama gwöre átuán.
57. Edé a'ngecu konyen jore i kupö, nge tóki atononga.
58. Monye ayengga mede, nge arie konyen kudik; nge akó den adá.
59. Cunána monye atin kijakua murék, ko bōrikōt ko kupir, í cape duma, anyán ce dedéra.
60. Ná piom papé, líkito alabún í piom, nge agúbara cape, nge awókōn.
61. Monye arikōrō nge, ama kana.

sehr, bis er verendete; der Hase aber jammerte (nur) wenig, dann stellte er sich zum Scheine todt.

55. Dann nahm sie der Eigenthümer, pflückte Früchte und legte sowohl die Früchte als die beiden Thiere in den Korb und trug den Korb auf dem Kopfe nach Hause.
56. Beim Gehen erwachte der Hase und wollte auch den Fuchs wecken; allein der Fuchs war todt.
57. Dann frass er viele Früchte im Korbe, und stellte sich wieder todt.
58. Der Eigenthümer kam heim, und fand wenig Früchte; er wusste nicht, wie.
59. Nun legte der Eigenthümer beide Thiere, mit Haut und Haar in einen grossen Topf, damit sie gekocht würden.
60. Als das Wasser warm wurde, sprang der Hase heraus, zersprengte den Topf, und entfloß.
61. Der Eigenthümer verfolgte ihn, aber umsonst. —

#### A n a l y s e.

Líkíkirí, m. pl. líkíkirílen, Fabel, Märchen.

Ló, Artikel m., fem. ná, pl. tí (c.), steht, wie im Rumänischen, nach dem Substantiv und ist zugleich Genitiv-Zeichen (des folg. Wortes).

Kíjakua, pl. v. kíjakútak, Thier, bes. Raubthier.

I (vor einem einsylb. Worte und zweisylb. mit 2 Kürzen): í, wo dann das monosyllabum etc. als Enklitikon zu lesen ist, also: íjur) *é* oder *éls*.

Jur, m. pl. juron, Land, Gebiet.

Ló (statt: lo) vor einem einsylbigen, oder zweisylbigen Worte mit 2 Kürzen.

- Bari — das Land der Bari liegt in Centr.-Afrika zwischen 3° 35' und 6° 5' n. Br. v. P., und 28° 50' und 30° 17' ö. L.
- Líkito, f. pl. likitolon (alle Sylben mit gleicher Tonhöhe), Hase.
1. Dyet, f. pl. kódyji (unregelm. Form statt: kódyetji), Mädchen.
- Kú, bei, mit. Wegen des Tones (') ist das folgende Wort als Enklit. zu lesen.
- Ngote, f. pl. kóngote, Mutter (auch ohne Suffix: seine (ihre) Mutter; man könnte auch sagen: ngote-nányet).
- Monye, m. pl. kómonye, Vater, Herr. In Bezug auf die Prosodie gilt es als zweisylbig mit 2 Kürzen, daher Enklitikon.
- Lónyet, Suffix. 3. sing. m., sein.
- Amédya, 3. sing. Aor. v. meddya (Wurzel: medd oder: met), leben; sehen.
- Mede, f. pl. médiijk, Haus (mit mehreren Zimmern etc.); ein Haus mit nur einer Räumlichkeit nennt man: kadi.
- Nfinu, fem. v. nfilu, derselbe etc.
2. Ajölö, 3. sing. Aor. v. jölö, reisen, „sich entfernen“.
- Nge, gen. comm., er, sie; pl. ce (kulo, f. kune).
- Ajambu, 3. sing. Aor. v. jambu (Wurzel: jam), reden.
- Ko, mit. Ferner dient es: 1) als Conjunct., wie das lat. cum; 2) für das latein.: et; z. B. ich und du = nán k o do (ich mit dir); 3) negirt es beim Verb  $\alpha$ ) im Imperativ (vgl. das ital. non fare, non credere);  $\beta$ ) im Aor. — mit dem Formativ-Präfix: a (ako); 4) bildet es bei 5 Substantiven — als Präfix — den Plural. Vgl. ngote und monye.
- Nguro-nakwan; nguro, gen. comm. pl. nguájik; Kind; nakwan, f. pl. wäte, Weib; nguro-nakwan, weibl. Kind, Mädchen.
- Meté, Imp. sing. v. met, sehen, schauen.
- Bura (burá), recht, sehr.
- Mu'ngi, unregelm. cas. obliq. sing. von: monye; pl. v. mu'ngi = kómu'ngi.
3. Ama (amá), aber, allein. Immer am Anfang des Satzes.
- Agwon (agwón ko), 3. sing. Aor. v. gwon, sein, bleiben.
- Ko magor, mit Hunger; magor, fem.; magóro, hungrig sein.
4. Ná (na), als, zur Zeit, wo; eigentl. demonstrat. fem. (es ist zu subintelligiren: dingit (Zeit) na).
- Ayítue, 3. sing. Aor. v. yítue (yitwe) oder: yitö, zurückkehren.
- Agwé, 3. sing. Aor. v. gwé, werden (fieri).
- Alócok, die prädikat. Form des Adj. lócok, fem. nácok, mager.
- Cunána, jetzt, nun.
- Arikörö, 3. sing. Aor. v. ríkörö, verjagen, jagen.
- Yöbu, f. pl. yöbüöt, Wald, Forst.
- Kupö, m. pl. kupöjin, Korb.
- Duma, pl. témejik, gross.
- Anyan, auf dass, damit.
- Doya, Infinit., vollere Form von: dó, suchen.
- Kiténi, pl. v. kité, m., 1) Tamarinde; 2) deren Frucht.



5. Apo (apó), 3. sing. Aor. von: po, kommen.  
Kódini (kódini), m. pl. kaden, Holz, Baum; pl. Scheite.
6. Nielo, f. niena, pl. cilo (kulo), f. cine (kune), dieser etc.  
Awaláji, 3. pl. Aor. v. waláji, „sich ergehen“ — weggehen.
7. Atójore, 3. sing. Aor. v. tojóre, voll machen; jore, viel.  
Konyen, pl. v. konge, m. 1) Auge; 2) bes. im Pl. Obst, „Baum-  
augen.“
8. Ede (auch de, dede), dann, später.  
Kótyang (túkotyang), Abends.  
Arie, 3. pl. Aor. von: rie, finden.  
Ngyu (ngyú), noch.  
Ki, 1) oben; 2) hinauf; 3) Firmament; 4) Luft.  
Alíongön, 3. pl. Aor. v. líongön, sich freuen.  
Parik (parik), sehr, recht.  
Kogwon, zgs. aus ko und gwon, latein. cum esset etc., weil.  
Ayén, 3. pl. Aor. v. yen, hoffen.  
Lókore, f. pl. lokorio, Fleisch; pl. Fleischarten.  
Wuwúju, Infin. des Durativ, v. wuju (úju), erhalten; nehmen.  
Kokó, 3. pl. Durat. v. kó, beissen, fressen.
9. Kulye, pl. m. v. lele, fem. nene, pl. fem. kunye, der eine etc.  
Adí, defekt. Verbum, nur diese Aor.-Form gebräuchlich, gleich  
lat. ait.  
Aín, negat. Partikel bei Nomin. und Adverb. oder alleinstehend.  
Koyure, zgs. aus: ko (mit), yure, Morgen.  
Yi, pl. von: nan, wir (uns).  
Nge'ngecu, 3. pl. Durat. (Futur), v. ngecu, einfache Wurzel:  
ngê, essen.  
Na, demonstr. fem., m. lo (lu).
10. Koná, zgs. aus ko (cum) u. na, demonstr. fem., quod cum  
(ita esset). Der Bari nimmt statt des neutr. das fem.  
Ling, Adj. und Adv., alle; alles; ganz.  
Adóto, 3. pl. Aor. v. dóto, schlafen.  
Kak, eigentl. Substantiv, fem. das Unten, die Erde; dann: unten.  
unter; hinab.  
On (ón), Conj., damit nicht; mit dem Infin. zu konstruieren.  
Danáji, Infin., fortlaufen.
11. Kwajye (kwaje), 1) fem. Nacht; 2) Adv. Nachts.  
Apúrue, 3. sing. Aor. v. púrue (fúrue), erwachen.  
Akíja, 3. sing. Aor. v. kija, steigen. A. ki, hinaufsteigen.  
Apí, 3. sing. Aor., v. pí, fragen.  
Kode . . . kode, ob . . . oder; vielleicht . . . vielleicht = ent-  
weder . . . oder.  
Dedek, 3. sing. Durat. von: dek, wollen, wünschen.  
Pôt, Infin., leben.  
Tuán, Infin., sterben.
12. Adek, 3. sing. Aor. v. dek.  
Popôt, Infin. Durat. v. pôto.

13. Nan, ich etc.; pl. yi.  
     Luöluök, 1. sing. Durat. v. luök, erlösen.  
     Do, du, dich; pl. ta.  
     Tin, Infin. geben.  
     Ngyo, was? Steht immer am Ende des Satzes.
14. Tintin, 1. sing. Dur. v. tin, geben.
15. Arugö, 3. sing. Aor. v. rugö, antworten.  
     Kónut, unregelm. Form statt: kó do, von dir.  
     Cókoro, pl. v. cúkuri, f. Henne, Huhn.
16. Atakin, 3. sing. Aor. v. takin, v. Wurzel: ta, sagen, reden; das  
     Suffix kin bedeutet: einem oder für einen etwas sagen, thun etc.  
     Mudá, wieviele. Steht am Ende des Satzes.
18. Inke, ja.  
     Popo, 1. sing. Durat. v. po, kommen.
19. Muréke, zwei; beide.
20. Téng ko, bis zum.  
     Alföngön, 3. sing. Aor. v. löngön.
22. Ngyú (nyu), dort.  
     Adung, 3. sing. Aor. v. dung, eig. abschneiden (bes. d. Hals; schlachten).  
     Abuk, 3. sing. Aor. v. buk, giessen.  
     Rima, pl. v. rímatat, f., Blutstropfen.  
     Kace, Suffix 3. pl. (eorum, earum).  
     Kalabá, fem. pl. kalabájin, Schlüssel.  
     Nádit, fem. v. lódit, klein.
23. A'ngecu, 3. sing. Aor. v. ngecu (ngê), essen.  
     Yimöñö, Adj., satt, gesättiget.  
     Apó, 3. sing. Aor. v. po, kommen.  
     Töki, wieder.  
     I, in der seltenen Bedeutung: zu.  
     Adukun, 3. sing. Aor. v. dukun, hertragen.  
     Lunga, auch.
24. Adumun, 3. sing. Aor., v. dumun, nehmen, hernehmen.  
     Abobod, 3. sing. Aor., v. bobod, bestreichen.  
     Kutuk, f. pl. kútucen, Mund, Maul, Schnautze.  
     Gworong, m. pl. gwürungin, Hyäne.  
     Mújin, pl. v. mújinet, m., Klaue (auch Nagel an Finger und Zehe).  
     Atú, 3. sing. Aor., v. tu etc. gehen.
25. Geleng, gen. comm. kade, allein (solus).  
     Aká, Adv. scheinbar.  
     Aying, 3. sing. Aor., v. ying, hören.
26. Akulya, 3. pl. Aor., v. kulya, reden.
28. Apíja, 3. pl. Aor., v. píja (pí), fragen.  
     Dá, wohin? Steht immer am Ende des Satzes.
29. A'ngí, 3. pl. Aor., v. ngí, wecken.  
     N'yá, zsgz. aus: na yá; na Demonstr. fem. sing. wegen lókore;  
     yá, wo? Steht am Ende des Satzes.

30. Tí, negat. Partikel beim Verb im Durativ, verhindert aber die Reduplication desselben.  
Diri, Adv. wahrhaftig, gewiss.
31. Awóran, 3. pl. Aor., v. wóran, grimmig sein.  
Agwut, 3. pl. Aor., v. gwut, schlagen. Andere Formen mit derselben Bedeutung sind: bat und bit.  
Akó yup; ako, Negat. im Aor.; yup, glauben. Ako verhindert die Reduplication.
32. Kokondya, 1. pl. Dur. (Fut.), v. kondya, wachen. Einfach Wurzel: kon.  
Dili, fem. pl. diliö, Grube, Grab.  
Nágulu, Adj. fem., v. lógulu, tief.  
Nágalang, Adj. fem., m. lógalang, breit.  
Ngin, darin.  
Kiman, fem. pl. kimangjin, Feuer.  
Lalang, 3. pl. Durat. (vertritt in diesem Falle auch den Imperat.)  
v. lang, hinüberspringen.  
Dodóro, 3. pl. Durat., v. dóro, hinabfallen.  
Móri, fem. pl. mōriet, Schuld; ko mōri, mit Schuld = schuldig.
33. Alang, 3. pl. Aor., v. lang, hinüberspringen.  
Bot, nach; lele bot lele, eines nach dem andern.  
Adóro, 3. pl. Aor., v. dóro, hinabfallen.
34. Akó lang. S. oben 31 akó yup.  
Ko língōn, cum gaudio (eig. cum gaudere.)  
Lokong, Adj. verständig, besonders: pfiffig.
35. Arum, 3. sing. Aor. v. rum, zusammenkommen (mit), begegnen.  
Gwöre, m. pl. gwōrélen (auch: gwōrejin), Fuchs.
38. Nielo, f. níena etc. dieser (da).  
Kudik, Adv. wenig; auch Adj.
39. Kó-dije, meinend, wörtlich: „mit meinen“.  
Kolák, pl. v. kolánit, gen. comm., Dieb.  
Akokoya, 3. pl. Aor. v. kókoya, stehlen. Ist eines der Verba, welche die Reduplication in allen Formen beibehalten.
40. Tojong, Inf. fangen, zu Gef. machen.  
Kulo, vollere Form für ce (cilo), diese.
41. Agwéja, 3. sing. Aor., v. gweja, formen, bilden.  
Ngimnye, gen. comm., pl. ngimúyevin (ngimúyeki), Statue, Bild.  
Meme, fem. pl. mémelan, Gummi, Harz (als die Bari Glas sahen, nannten sie es auch so).  
Atogwídikin, 3. sing. Aor. v. togwídikin, etwas wohin stellen. Der Ton weicht auf ultima wegen des einsylb. Enklit.
43. Améle, 3. pl. Aor., v. mele, sehen.
44. Ayinga, 3. sing. Aor. v. yinga, schweigen, still sein.  
Taling, wörtlich: tá ling, ihr alle; gewöhnlich in der Bedeutung: still, ruhig! gebraucht; z. B. gwé (gwéta) taling, sei (seid) ruhig!
45. Mókotji, pl. v. mōkot m., Bein (von der Hüfte abwärts mit Einschluss des Fusses).

- Kanyet, Suff. pl. seine.  
 Addebba (adebba), 3. pl. Aor., v. debba, kleben bleiben.  
 46. Awongon, 3. sing. Aor., v. wongon, schreien, jammern.  
 Kólí, Imper. sing., kürzere Form für: kólóki, v. kólókin, lassen.  
 Die einf. Wurzel: kól ist nicht mehr gebräuchlich.  
 48. Alung, 3. sing. Aor., v. lung, rufen.  
 Ngarákin, Inf., helfen.  
 50. Monye-kódini statt: monye lo kódini, Herr des Baumes.  
 Bubut, 3. sing. Dur., v. but, schlagen.  
 51. Wowongon, 1. sing. Dur. v. wongon, schreien etc.  
 52. Ko wongon; ko entspricht dem lat. ne beim Imperativ. Wongon ist Infin.  
 Parík (parik), sehr, recht.  
 Tonongí, Imper. sing., v. tononga, sich todt stellen.  
 Mugun, fem. pl. berik, eig. Körper, Leib; dient aber gar oft statt: mich, dich, sich etc.  
 Átuan, 3. sing. Aor., v. tuán, sterben.  
 55. Adé, 3. sing. Aor., v. dé, pflücken.  
 Adoggú, 3. sing. Aor., v. doggú, tragen.  
 Kwe, fem. pl. kujík, Kopf.  
 56. Í tu, beim Gehen; tw, gehen.  
 58. Ayengga, 3. sing. Aor., v. yengga, anlangen; erreichen.  
 Adá, wie? Steht am Ende des Satzes.  
 59. Atin, 3. sing. Aor., v. tin, geben.  
 Murék statt: muréke.  
 Bóriköt, fem. pl. bóríkötji, Haut, Fell.  
 Kupir, pl. v. kupíröt, m., Feder; Haar.  
 Cape, m. pl. capya (cápia), Topf, Krug.  
 Duma, Adj. gen. comm., pl. témejik, gross.  
 Dedéra, Infin. pass. v. der, kochen.  
 60. Piom, pl. Wasser; v. piomtot, fem. Wassertropfen.  
 Papé (pape), Adj., heiss; warm.  
 Alabún, 3. sing. Aor., v. labún, herausspringen.  
 Agúbara, 3. sing. Aor., v. gúbara, zersprengen.  
 Awökön, 3. sing. Aor., v. wökön, weggehen, entfliehen.  
 61. Kana, vergeblich, umsonst.  
 Anmerkung. Das „und“ wird im Barischen 1) durch: ko (mit) ausgedrückt bei nominib. und pronom.; s. oben 2. ko; 2) durch: lunga, auch; 3) durch Wiederholung des entsprech. pronom. z. B. er antwortete und sprach: nge arugö, nge adí. —

Mein schwarzer Freund und Lehrer Franz Xav. Logwit ist am 27. Dec. 1866 einem Lungenleiden erlegen. Geboren zu Kopájur bei Gondógoro in Central-Afrika (Bari-Land) 1848 trat er schon mit 5 Jahren in die Missionsschule, erhielt 1855 von Dr. Knob-lecher die Taufe, kam dann 1860 mit dem Mission. Morlang

nach Heiligkreuz (Kync'-Negey) und 1863 mit demselben nach Brixen. —

Logwit hatte einen scharfen Verstand, ein vortreffliches Gedächtniss, ein überaus zartes Gemüth und ein sehr feines Sprachgehör; er wusste bezüglich seiner barischen Muttersprache jeden Wort- und Satzton genau zu fixiren. Ausser seinem barisch sprach er geläufig arabisch, gut dinkaisch und in den letzten 2 Jahren annehmbar deutsch. Anfänglich machten ihm die „s“ und „sch“ Laute viel zu schaffen, welche dem Barischen und Dinkaischen ganz fehlen. —

Rorómue molokótyo lóke! Have anima candida!

---

## Mittheilungen über die Länder am südlichen Ufer des kaspischen Meeres.

Nach G. Melgunof.

Von

J. Th. Zenker.

Herr G. Melgunof, der Begleiter des Herrn von Dorn, auf dessen Reise (im Jahre 1860) in das alte Tabaristan und die angrenzenden nördlichen Provinzen der persischen Reichs am südlichen Ufer des kaspischen Meeres, theilt uns in seinem Werke: *О южном берегу каспійскаго моря* <sup>1)</sup> die Resultate seiner Beobachtungen, mit Benutzung seiner schon früher aufgezeichneten Bemerkungen während einer Reise im Jahr 1858 mit. Herr Melgunof giebt uns hier eine vollständige, systematisch geordnete, geographische und statistische Beschreibung der von ihm bereisten Gegenden. Nach einer kurzen Erzählung der letzten Reise und Aufzählung aller Quellen und litterarischen Hilfsmittel, die er bei Ausarbeitung seines Werks benutzte, und die ein ziemlich vollständiges Verzeichniss aller über diese Gegenden erschienenen Schriften enthält, behandelt der Vf. in besonderen Abschnitten die Provinzen Astrabad, Mazanderan und Gilan, die Insel Aschurade mit der russischen Marinestation im Meerbusen von Astrabad, und die turkmanischen Steppen an der Ostküste des Meerbusens. Nach Angabe der Grenzen, Flüsse, Gebirge u. s. w. der einzelnen Provinzen giebt er die Eintheilung derselben in Distrikte und Bulüks, und eine sehr vollständige Aufzählung der Ortschaften, wo möglich mit Angabe der Einwohner und Häuserzahl, bei Städten und grösseren Ortschaften sogar der einzelnen Stadtquartiere und Gassen, der Moscheen, Karawanseraien, Bäder, Bazare und anderer öffentlichen Gebäude. Besondere Aufmerksamkeit schenkt er den Denkmälern aus früherer Zeit, wie den zahlreichen Imanzade oder Grabkapellen, örtlichen Sagen u. dgl., die sich an einzelne Gebäude, Ruinen u. s. w. knüpfen; nicht minder beachtet er die Erzeugnisse des Bodens und des Gewerbflusses der Einwohner, ihren Handel, die Einkünfte des Staats von den einzelnen Distrikten und Ortschaften. Wo es mög-

1) St. Petersburg, 1863. 8.

lich, giebt er die Entfernung der Ortschaften von einander an, auch Marschrouen zwischen grösseren Städten u. s. w., zum grössten Theil nach Angaben, die er an Ort und Stelle erhielt und die er oft nur mit grosser Mühe und Vorsicht von den in der Regel misstrauischen Einwohnern herauslocken konnte, die nicht selten, so bald sie bemerkten, das er etwas aufschreiben wollte, ihre Auskunft mit den Worten schlossen: khûsch mischawed ager bigûsch bemônîm<sup>1)</sup>. Oft auch waren die guten Leute beim besten Willen nicht im Stande ihm auf seine Fragen Auskunft zu ertheilen, da ihnen jede geographische Kenntniss ihres eigenen Landes abgeht. — Die Aussprache der geographischen Namen giebt der Vf. so wie er sie an Ort und Stelle hörte, ohne besondere Rücksicht auf die Etymologie. Bei den meisten Namen ist die persische Schreibart angegeben, bei vielen jedoch war dies nicht möglich, da sie, eben so wie die Etymologie, den Einwohnern selbst unbekannt ist, oft auch das persische Alphabet nicht genügt den Klang des Wortes wiederzugeben<sup>2)</sup>. Als eine Probe etymologischer Erklärung der Landeseingeborenen führt Hr. M. den Namen Dâr ul marz an, mit welchem nicht allein die Stadt Rescht, sondern auch das ganze Gilân und Mazanderân benannt werden. Nach Erklärung der Landeseingebornen bedeutet مرز einen Damm, der durch einen Fluss oder Sumpf oder auch über ein Feld gezogen ist, um dieses gegen Ueberschwemmung zu schützen. Solche mit Dämmen durchzogene Felder finden sich in der Umgegend von Rescht sehr viele, und der Name soll daher „Haus der Dammfelder“ bedeuten. Das Wort مرز, bemerkt Hr. M., würde dann nicht dem deutschen Mark entsprechen, wie man gewöhnlich annimmt, sondern müsste mit dem deutschen Marsch verglichen werden, und ebenso würde dann مرزبان nicht sowohl einen Beherrscher eines Grenzlandes (Markgraf) bezeichnen, als vielmehr den Beherrscher einer Marsche oder Niederung, die allerdings zugleich eine Mark oder Gränzland sein kann. — In philologischer Beziehung wichtig und interessant sind ein recht reichhaltiges Verzeichniss botanischer und zoologischer Namen im mazanderanischen Dialekt, einige Proben gilanischer Volkspoesie und eine kleine Sammlung turkmanischer Schreiben, die als Probe turkmanischer Schriftkenntniss mit allen grammatischen und orthographischen Fehlern und Unregelmässigkeiten genau wiedergegeben sind. Sehr dankenswerthe Zugaben sind die dem Werke beigelegte Karte der ganzen Südküste des kaspischen Meeres, bis mit dem Elburzgebirge, und ein vollständiges Register der in dem Werke

1) خوش میسود اگر بیکوش بهانیم es wäre wohl nicht gut, wenn wir ohne Ohren blieben (d. i. wenn uns die Ohren abgeschnitten würden).

2) In der folgenden Mittheilung ist versucht den Klang der Worte nach der russischen Schreibart mit deutschen Buchstaben wiederzugeben, ohne Rücksicht auf die persische Orthographie.

angeführten Namen. Eine deutsche Uebersetzung des Werks würde für Freunde der Erdkunde gewiss nicht ohne Interesse sein; einstweilen dürfte vielleicht eine etwas ausführlichere Angabe des Inhalts der einzelnen Theile des wohl den wenigsten Lesern unserer Zeitschrift zugänglichen Buches nicht überflüssig erscheinen, die freilich durch Grenzen des Raumes bedingt, wenig mehr als ein Verzeichniss der Ortsnamen des reich bevölkerten Küstenlandes enthalten kann, welches vielleicht manchen unserer Leser willkommen ist, da unsere geographischen Werke diese Namen entweder gar nicht, oder nur in englischer Verunstaltung enthalten.

Die Provinz Astrabad, südöstlich des kaspischen Meeres, ist zum grössten Theil sumpfig und bewaldet. Grenzen: gegen N. der Meerbusen von Astrabad, gegen O. die türkische Steppe, gegen S. das Elburzgebirge, gegen W. die Provinz Mazanderan. Hauptstadt: Astrabad, einzige Stadt der Provinz. Kreise oder Bulaks der Provinz sind: 1. Astrabad-Rustak, östlich von der Stadt; 2. Sadan Rustak, N. und NO. der Stadt; 3. Anazan, NW.; 4. Kätal, SO. von der Stadt; 5. Fenderisk, zwischen Kätal und der östl. Grenze; 6. Schahkuhu Sewer <sup>1)</sup>, im Gebirge, an der Grenze der drei Provinzen Astrabad, Schahrud Bastam und Mazanderan. — Flüsse, von Osten nach Westen gezählt: 1. Karusu oder Karatspe, Grenzfluss zwischen der Provinz und der turkman. Steppe; 2. Selpikelä, hat nur im Frühjahr Wasser; 3. Bagu, nach dem Dorfe B. genannt, oder Sijadschu, ist für Böte schiffbar, in der heissen Jahreszeit sehr seicht; 4. Sermahalle, nach dem Dorfe S. genannt, ein kleiner Bach, der wegen des Schilfes, das seine Ufer bedeckt, kaum sichtbar; 5. Lāward oder Walāfra, ein seichter Bach; 6. Gāz, 2 Kilometer (Werst) östlich vom Dorfe Gāz; 7. Dascht i Kell, breit und seicht, fliesst durch das Dorf Gāz und fällt unterhalb desselben in den Meerbusen; 8. Tschubakende, im Sommer ganz vertrocknet; 9. Naukende, fliesst durch das Dorf N., im Sommer ganz vertrocknet; 10. Liwān, hat nur z. Z. der Ueberschwemmung Wasser; 11. Dschire Kulbād, nach dem ehemaligen Distrikt und dem Dorfe Dschire genannt; 12. Gälugo, Grenzfluss zwischen Mazanderan, fliesst durch das Dorf Gälugo, vertrocknet im Sommer; in seiner Nähe soll sich Gold finden; 13. Pir ü kürend, in der Nähe sollen sich Bleilager finden. — Alle diese Flösschen <sup>1)</sup> entspringen in dem nahen Gebirge und schlängeln sich durch Wald und Ge-

— فندرسك — كتول — انران — سدن رستانق — استراباد رستانق <sup>1)</sup>  
شاه نور ساور.

لورد — سرمخته — باغو und سیاہجو — سلیپی کلا — قره سو <sup>2)</sup>  
— لیوان — نوکنده — چوپاکنده — دشت کلا — جز — ولفرا und  
پیپرکوند — کلوکا — جیر oder جرکلباد.



büsch, zum grössten Theile durch den an der Küste gelegenen Buluk Anazan. Nur Karasu und Siadschu sind bei hohem Wasserstande für befrachtete Böte schiffbar, die übrigen können fast immer durchwaten werden und verlieren sich nicht selten in Schilf und Sumpf. Das zum Theil sandige Bett einiger dieser Flösschen wird als Landstrasse benutzt, wenn die schlüpfrigen Waldpfade nicht gangbar sind. Die Hauptstrasse von der Stadt nach dem Meerbusen führt durch das Dorf Gáz, von dem die ganze Küste den Namen hat, die auch sonst gewöhnlich schlechthin „der Pass“ genannt wird, weil von hier der Weg über den Elburz nach Schahrud führt.

Das Dorf Gáz im Buluk Anazan, 4 Kilom. vom Meerbusen, liegt ziemlich sumpfig im Walde versteckt und vom Wege aus fast gar nicht sichtbar. Die Strasse, welche durch das Dorf führt, ist fast immer ungangbar, weil der Regen den Boden so durchweicht, dass die Pferde oft bis an den halben Körper versinken. Man zieht daher den Weg in dem sandigen und steinigen Bette des Daschtikela vor; da dieser jedoch fast immer Wasser hat, und an manchen Stellen ziemlich tief ist, so muss man auf der kurzen Strecke von zwei Werst unzählige Male von einem Ufer zum andern übersetzen. Oberhalb des Dorfs wird der Weg besser und führt an einem Abhange hin und über eine alte Brücke, über einen Graben, auf die von Schah Abbas erbaute Strasse, die in geringer Entfernung vom Gebirge, und diesem parallel, in gerader Richtung nach Astrabad führt, auf der ganzen Länge zu beiden Seiten von Wald begrenzt, der erst ganz nahe bei der Stadt ein Ende erreicht. Zehn Kilometer vom Ufer, sechs K. von Gáz entfernt, steht dicht am Wege ein Imámzáde, wo ein Nachkomme des Imám Musa, Namens Imám Kázim (امام كاظم) ruhen soll. Das Gebäude<sup>1)</sup> steht an der linken Seite der Strasse, dicht am Wege; an der rechten Seite ist ein grosser Begräbnissplatz, vom Walde umgrenzt, auf dem eine Menge Grabmonumente von rohem Stein umhergestreut liegen. In früherer Zeit soll an der Stelle, welche jetzt das Imámzáde und der Begräbnissplatz einnehmen, eine Stadt Berberi (بربري) gestanden haben, die entweder durch ein Erdbeben, oder durch eine aus der Bergschlucht Schemschirber (شمشیربر) hervorbrechende Fluth, die das ganze Küstenland bis an den Meerbusen überschwemmte, zerstört worden sein soll. Die Stelle, welche die alte Stadt einnahm, führt heute den Namen Kharobischehr (خراب شهر), wüste Stadt. Die Ruinen des alten Berberi sollen zu verschiedenen Bauten, theils in Astrabad selbst, theils in den in der Nähe von Kharobischehr liegenden Dörfern verwandt worden sein, unter andern auch zum Bau des Imámzáde Kázim. Letzteres ist, seiner Bauart nach, ohne Zweifel ein Gebäude der neuesten Zeit, oder wenigstens in neuerer

1) Vgl. Häntzsche, Beiträge zur Geographie Nordpersiens. Zeitschr. Bd. XVI. S. 526.

Zeit umgebaut. Zehn Schritt östlich von dem Imâmzâde ist ein tiefer Graben, der wahrscheinlich den Bewohnern der alten Stadt als Schutzwehr diente, an dessen Ende eine Quelle süßen Wassers hervorsprudelt, aus der sich weiter unten der Bagu oder Sijadschu bildet. Das Imâmzâde bildet die Grenze zwischen den Bulûk Anazan und Sadan Rustak. Die Umgegend ist wegen häufiger Ueberfälle räuberischer Turkmanen verrufen.

Etwas weiter nach Astrabad zu, 3 Farsakh von Kharobischehr liegt ebenfalls am Wege das Imâmzâde Rauschan âbâd<sup>1)</sup>, gewöhnlich Rustem âbâd<sup>2)</sup> genannt, Grabstätte des Abdullâh, ebenfalls eines der vielen Nachkommen des Imâm Musa. Dieses Gebäude liegt zur linken Seite der Strasse und ist dem Imâmzâde Kâsim ganz ähnlich; von hier bis Astrabad rechnet man noch etwa 1 Stunde (Farsakh) Weges. Der Wald ist je näher der Stadt desto mehr gelichtet, um den Ueberfällen der Turkmanen vorzubeugen. Ausser den beiden Imâmzâde berührt man auf dem ganzen Wege nicht ein einziges Dorf. Ein anderer Weg von der Küste nach Astrabad führt am Karasu aufwärts über das sechs Kilometer von der Küste entfernte Dorf Kurd mahalle und von da nach der Strasse des Schah Abbas, auf welche er zwischen den beiden Imâmzâde ausmündet.

Die Stadt Astrabad, welche nach einer Angabe bei Ritter<sup>3)</sup> im Jahre 1808 noch eine Bevölkerung von 15,000 Familien (etwa 750,000 Köpfe!) hatte, mag jetzt noch gegen 10,000 Einwohner zählen; sie hat 47 Moscheen, 7 Medrese, 13 Badehäuser, 1350 Häuser mit 395 Verkaufsläden. Von den früheren Befestigungen ist die bedeutendste der jetzt 2 Kilometer von der Stadt entfernte Hügel Kala-hamdan (قلعه حمدان), auf dem ein Fort stand, von wo aus eine Mauer um die ganze Stadt lief. Das Fort soll aus den Steinen eines alten Tempels der Feueranbeter erbaut worden sein. Die Mauer war mit Bastionen und Thürmen versehen und mit einem tiefen Graben umgeben. Andere Befestigungen waren Tepe Kala Kuhna<sup>4)</sup> an der Ostseite der Stadt; Tureng tepe<sup>5)</sup> im Bulûk Astrabad Rustak, wo jetzt das Dorf desselben Namens steht; Kuhna Kulbâd<sup>6)</sup> gegen Westen, an der Grenze von Masenderan, Majan<sup>7)</sup>, südlich von Astrabad, im Bulûk Kätul, auf einem Berge desselben Namens: Ak-kale<sup>8)</sup>, gegen Osten, an der Grenze der turkmanischen Steppen. Alle diese Festungen sind jetzt blosse Trümmerhaufen.

Die Dörfer im Bulûk Astrabad-Rustak sind folgende: Rustem Kelâ, Fudschurd, Uzina, Etrek-Ischal, Bagigulbin, Welik-âbâd, Muhammed-âbâd, Usmân kelâ, Rabikelâ, Khairât, Tschublâni, Welasch-âbâd, Numul, Faranâbâd, Feizâbâd, Mirjamâbâd, Sijâtalu, Narendsch-

1) رستم آباد. — 2) روشن آباد.

3) Ritter, Erdkunde von Asien. Bd. VI. S. 524.

4) ان قلعه 8) مایان 7) کهنه کلباد 6) تورنگ تپه 5) تپه قلعه کهنه 4)

âbâd, Altû-kelâ, Dschelbin-balâ, Dschelbin-pâin, Dudanga, Isfahan-kelâ, Ahenger mahalle, Sumarud, Talebu, Marzenkelâ, Surhunkelâ, Maasum âbâd, Phulkhurde, Ali-âbâd, Zijâret-Khossrud, Schems-âbâd, Turengtepe, Sultan âbâd, Kalasiahbalâ.<sup>1)</sup>

Zu dem Bulûk Fakhremadeddin, der einen Theil des Bulûk Astrabad Rustak bildet, gehören die sieben Dörfer: Husein-âbâd, Mir Mahalle, Mijan âbâd, Dschafar-âbâd, Taki-âbâd, Kuli-âbâd, Kenâre.<sup>2)</sup>

Dörfer des Bulûk Sadan Rustak sind: Kurdmahalle<sup>3)</sup>, welches aus den vier neben einander liegenden Dörfern Balâ-paleng oder Balâ-bulûk, Sali-kende, Tuskaisch und Welâguz oder Schirdarban besteht.<sup>4)</sup>

Diese 4 Dörfer zählen zusammen 970 Häuser, sie treiben Viehzucht und Ackerbau und liefern jährlich gegen 800 Batman Seide. Als jährliche Abgabe (malijat مالیات) geben sie 800 Tuman = 2400 ₪. Zu Kriegszeiten sollen sie 130 Mann Sarbazen stellen. Die übrigen Dörfer des Bulûk sind Käfschgiri; zwischen Kurdmahalle und Astrabad, 2 Fars. von letzterem, mit 250 Häusern, einer Moschee und einer Takie (Derwischhaus) und 3 Waarenniederlagen, bekannt durch Seifensiederei und Seidenbau; Alâng, Techahorde, Alwar, Balâdschade, Kharabe-mesdschid oder Khar-mesdschid, Tschekar, Mijanderre, Angirum, Kerim-âbâd, Lâmileng, Kala mahmûd, Azad mahalle, Lâldebin, Kalândar mahalle, Bâne-imâm, Haschim-

— باغ کلین — اترک چال — اوزینه — فوجورد — رستم کلا —  
 — خیرات — ری کلا — عثمان کلا — محمد آباد — ولیک آباد —  
 — فیض آباد — فرن آباد — نومل — ولش آباد — چوپ لای —  
 — جلبین بالا — الوکلا — نارنج آباد — سیادتلو — مریم آباد —  
 — سومارود — آغنکر محله — اصفهان کلا — دودانکا — جلبین هامن —  
 — پل خورده — معصوم آباد — سرحون کلا — مرزن کلا — طالبو —  
 سلطان — تورنک تپه — شمس آباد — زیارت خاصیرود — علی آباد —  
 قلعه سیاه بالا — آباد

تقی — جعفر آباد — میان آباد — میر محله — حسین آباد<sup>2)</sup>  
 کناره — قلی آباد — آباد

کرد محله<sup>3)</sup>

ولاغوز — توسکایش — سالی کنده — بالا بلوک oder بالا پلنک<sup>4)</sup>  
 شیرداربن oder

âbâd, Tschaleki, Kheider-âbâd, Mihtâr kelâ, Amin-âbâd, Zirewân-mahalle, Kalândar-âisch, Kelâmûn, Schurijan, Tuschan, Bakârmahalle, Jalu, Kazim abad, Zerbâd mahalle, Pischkin kelâ, Jasaki, Gurdachi-mahalle, Dangelân, Schahde, Burud mahalle, Sarkelâ-kharâbi-schahr, Espukhîl oder Espumahalle, Schemuschek oder Tschemuschk, Nandschaman, Seid-maran od. Seidmahalle, Sadr-âbâd, Kelâsengijân, Sada, Kalâdschankazi, Kalâdschan-kadschar, Lemisk, Warsan (mit dem Imâmzâde Pentsch imâm „Fünf Imame“), Alûsa, Saad-âbâd, Nudidscha, Tahsch mahalle, Indschirâb, Zengi mahalle, Udschaban, Kala.<sup>1)</sup>

Dörfer des Bulûk Anazan sind: Haschike (an der Grenze von Masenderan), Talar, Liwân (zwischen Gâz und Aschref), Kuhn Kulbad, Naukende, Nuschtepe, Tschubukende (nahe bei Gâz), Daschtikelâ (am Fusse des Gebirges und dem Flüsschen desselben Namens), Watana, Gâz, Schahpazand, Walafra, Ustunâbâ, oder Ustun-âbâd, Ser mahalle, Sertak, Kalâfra, Sutede, Banafsch tepe, Karakende oder Kêrkende<sup>2)</sup>).

خرم — بالاچاده — الوار — چهارده — النك — كفش كبرى 1)  
 — لامى لنك — كرم آباد — انكرم — میان دره — چقر — مسجد  
 — بانه امام — قلندر محله — للدوبى — ازاد محله — قلعه محمود  
 — امين آباد — مهتر كلا — خيدر آباد — چالكي — هاشم آباد  
 — توشن — شوربان — كلامون — قلندر عايش — زروان محله  
 — يساق — پيشين كلا — زرباد محله — قاسم آباد — يالو — باكر محله  
 — سر كلا خراب شهر — درون محله — شاه ده — دنكلان — كرجى محله  
 — صدر آباد — سيد محله — نوچمن — شموشك — اسپوخيل  
 — لسك — كلاجان قاجار — كلاجان قاضى — سدن — كلا سنكيان  
 — اتجير آب — تحش محله — نوديجه — سعد آباد — الوفه — ورسان  
 — قلعه — ارجابن — زنكى محله

نوکنده — كهنه كلباد — ليوان — طلهر — هشيكه 2)  
 — شاه پسند — جز — وطن — دشت كلا — چوباكنده — نوش تپه  
 — سوتده — كلافرا — سرتاق — سرمحله — استون آباد — ونفرا  
 — . Das grösste dieser Dörfer ist . کارکنده oder قرا کنده — بنفش تپه  
 Gâz, welches aus den drei Dörfern Mahalle kurd محله کرد, Mijan mahalle  
 میان محله und Maskür mahalle مسکر محله besteht, und 700 Tuman jähr-  
 lich Abgabe zahlt.

Die Dörfer des Bulük Kätül sind nach Kischlak und Jailak eingetheilt. Kischlak's sind folgende: Kurtch-Kurnu, Hadschi-âbad, Naude, Khar Kelâ, Kurd-âbâd, Mizraa, Bitschak-mahalle, Beraftân, Alâmin, Alârzîn, Sawar kelâ.<sup>1)</sup> — Jailak's sind: Tagardschal, Wesisa, Hulindâr, Garîb âbâd, Dschidscha, Kânou (am Fusse eines Berges auf dem vier Flüsse entspringen), Majan, Siahmarku, Rik tscheschme, Balâ tschili, Paîn tschili, Taber, Nersu, Schurah, Altûstan.<sup>2)</sup>

Dörfer des Bulük Fenderisk sind folgende: Naki-abad, Dar-kulâ, Schafî âbâd, Maschou, Non taltû, Khan bebin, Saad âbâd oder Saibul, Galûkana, Zeringûl, Tschinau, Dschauztschâl, Suleimân, Ramijan, Watan, Nargistschal, Mahalle kangî<sup>3)</sup> (besteht aus den vier Dörfern: Kaschlak, Mahalle mîr, Parsijân und Til âbâd.)<sup>4)</sup>

Dörfer des Bulük Kugsar sind Kala kafe, Mahalle-i-tschinaschek, Taljakbend, Tschemanibalâ, Tschemani paîn, Terese, Ahengâr mahalle, Duzîn, Derdschin, Berendschewin, Kulâhisari, Fareng.<sup>5)</sup>

Das Dorf Mahalle-tschinaschek besteht aus den fünf Dörfern Waminan, Kaschidâr, Pischtitschel, Huseini-abad, Nerab.<sup>6)</sup>

In vielen Dörfern der Bulük Kugsar und Fenderisk wohnen Gudarên, ein Volksstamm den man hauptsächlich in den Provinzen Astrabad und Masanderan findet; sie werden von den Persern gewöhnlich als Tagelöhner und Feldwächter gemiethet und wohnen

1) نوده — حاجی آباد — قورچ کورنی — Winterdörfer: قیشلاقی  
— علامین — برقتان — بیبچاک محله — مرعه — کرد آباد — خارکلا  
سوارکلا — الارزن

2) غریب — حولندار — وسیسه — طغرچال — Sommerdörfer: بیلای  
بالا — ریک چشمه — سیاه مرکو — مایان کنو — جججا — آباد  
الوستان — شوراب — نرسو — (?) تابر — پاین چیلی — چیلی

3) تام تلو — ماشو — شفیع آباد — دارکلا — نقی آباد  
جوزجال — چنو — زرین کل — کلوکین — سعد آباد — خان بدین  
محله قانکی — نرکس چال — واطن — رامیان — سلیمان —

4) تیل آباد — یارسیان — محله میه — قشلاقی

5) چمانی — چمانی بالا — طلالی بند — محله چناشک — قلعه قافه  
— برنجوین — درچین — دوزین — آهنگر محله — تره سه — پاین  
فرنگ — کلاه سری

6) نراب — حسین آباد — پشت چال — کاشی دار — وامنان

meist an den äussersten Enden der Dörfer um mit den Persern nicht in Berührung zu kommen, von denen sie verachtet werden. Man wirft ihnen vor, dass sie keine Religion haben und Schweinefleisch essen; letzteres braten sie mit der Haut, nachdem sie es vorher mit Butter begossen; die gebratene Haut werfen sie den Hunden vor. Sie haben keine besondere Sprache, sondern sprechen den masanderanischen Dialekt des Persischen und Türkischen oder überhaupt der Gegend, in welcher sie wohnen. Auch besondere Hochzeitsgebräuche findet man bei ihnen nicht. Bei Streitigkeiten wählen sie einen Aeltesten ihres Stammes als Schiedarichter. Sie gelten für gute und erfahrene Schützen und werden in frühester Jugend im Schiessen geübt; als Jäger greifen sie kühn Tiger und Leoparden an. Von den Turkmanen werden sie gefürchtet und diese wagen sich nur selten in Dörfer, wo Gudaren wohnen.

Dörfer des Buluk Schahkuhu Sewer sind Radkan, Kundah, Hadschi abad, Nautschaman, Rasul abad, Sewer, Tschalkhan, Schahku balä, Schahkaphain, Tasch (an der Grenze der Provinz Schahrud Bastun.)

Mit Ausnahme von Gáz, Kurd mahalle und einigen Gebirgsdörfern befinden sich die Dörfer der ganzen Provinz in einer ziemlich ärmlichen Lage und nicht eines derselben zeichnet sich durch Wohlstand und Industrie aus. Der ganze Handel der Provinz concentrirt sich an der Küste bei Gáz oder dem Pass, wo das persische Zollamt steht und wo alle nach Russland bestimmte Waaren durchgehen.

Die Provinz Mazanderân am südlichen Ufer des Meeres, vom Fl. Dschire kulbad östlich bis zum Fl. Surkhani (سرخانی) gewöhnlich Sefisch temisch genannt, westlich, an der Grenze von Gilân, ist 51 Fars. lang und 35 Fars. breit, vom Ufer bis zum Berge Firúzkuh (فیروزکوه) gerechnet, im Süden durch das Elburzgebirge begrenzt, in dessen Mitte sich in beinahe gleicher Entfernung von den Grenzen der Provinzen Astrabad und Gilân der Demawend erhebt. Die Provinz M. ist in folgende Distrikte und Buluk eingetheilt. A. Distrikte Aschref, mit der Stadt Aschref, vom Fl. Dschire-Kulbad oder dem Dorfe Gälugo östl. bis an den Fl. Nikah (نیکاج) westlich. Zu diesem Distrikte gehören die Buluk 1) Bala buluk, der obere B. auch Hezardscherib<sup>1)</sup> genannt, südlich von Aschref nach dem Gebirge zu. 2) Pain buluk, der untere Buluk, oder Miân durud, nördlich von Aschref in der Niederung.<sup>2)</sup>

B. Distrikt von Sari, zwischen den Fl. Nikah östl. und Telâr westl. mit den Buluks 1) Kulidschan rustak oder Kadscheressakh, SW. v. d. Stadt Sari; 2) Nîkâh, östl. v. Sari, mit

1) Tausend Dscherib. — Ein Dscherib entspricht ungefähr dem russischen Dessätin.

2) بیلندورد — پایین بلوک — بالا بلوک

dem Fl. Nikâh. 3) Ferakh âbâd, nördlich von Sari, 4) die Bulûke Milerûd, Anderûd, Mijândurûd und Karatagan, nördl. und nordwestl. von Sari, zwischen den Fl. Telâr, Tidschân und Nikâh. 5) Schirgo, südl. v. Sari, zwischen den Fl. Tidschan und Telâr; 6) Theile der Bulûk Hozardscherîb östl. Ali âbâd südl., Kijâ-kelâ oder Telârpaj südwestl. <sup>1)</sup>

C. Distrikt Barferûsch, von dem Fl. Telur östl. bis zum Fl. Heraz westl., mit den Flüssen Bâbul oder Bâbul-rûd und Ferikenâr <sup>2)</sup>. Die Stadt Barferûsch liegt im Mittelpunkte des Distrikts und der ganzen Provinz, zwei Kilometer vom Fl. Babul. Die Bulûk des Distrikts sind folgende: 1) B. Bischesar „der waldige“ umfasst die nächste Umgebung der Stadt. 2) Meschhediser, nördl. v. d. Stadt, an der Küste, zwischen den Fl. Telâr, Babul und Ferikenâr; zu Meschhediser gehört auch 3) B. Paze-wâr, zwischen den Fl. Talâr und Babulrûd; 4) Maschkendschirûz oder Maschotegendschi-rûz, südwestl. v. Barferûsch zwischen den Fl. Babul und Ferikenâr; 5) Bandepej, südlich, dem Demawend zu, grenzt an Maschkendschirûz und ist in zwei Theile getheilt: a) Kelârpej oder Ir-bandepej „der obere“, und b) Sedsch-rupej oder Jur-bandepej „der untere“ mit den Flüssen Kelârûd (کلارود), Bazerûd (بازی رود) und Sedscherûd (سجرو); 6) B. Babulkenâr, nordwestl. v. d. Stadt, am Ufer des Babul. 7) B. Laleâbâd, westl. v. d. Stadt, mit dem Fl. Kori (قاری) 8) B. Sosi kelûm, mit dem Fl. Kori <sup>3)</sup>, grenzt an Laleâbâd. 9) B. Dschelâl-azrek oder Dschelâl ul kadr, westlich v. d. Stadt, mit den Fl. Kori und Surkherûd (سرخ رود), 10) B. Dâbû, an der Grenze des Distrikts Amul, ist in zwei Theile getheilt, von denen der westliche, mit dem Fl. Herâz (هراز) zu Amul gehört; Südöstl. von Barferûsch liegen: 11) B. Kijakelpa oder Telârepej am Ufer des Talâr, zu diesem B. gehört der frühere B. Bagnemîr; 12) Alî Âbâd,

اندروود — میل رود — فراخ آباد — نیکاح — کلیچان رستانی  
— علی آباد — هزار جریب — شیرکاه — قراطغان — میاندورود —  
تلاری — کیا کلا

فری کنار — بابل رود 2)

مشاضه کنج oder مشکنجروز — یازوار — مشهدسر — بیشه سر 3)  
دور بندهی oder سیج روئی — ایر بندهی oder کلاری — بندهی — روز  
جلال oder جلال ازرق — ساسی کلم — لاله آباد — بابل کنار —  
— علی آباد — باغنمیر — دابو — القدر

mit dem Fl. Schahrûd; 13) B. Balâ tidschan, S.W. v. Barferûsch mit dem Fl. Ateko (هتکه), der sich mit dem Telar vereinigt. 14) B. Sawadku, nahe dem Gebirge, mit dem Fl. Talâr, der im Geb. Sawadku entspringt. 15) B. Lâfâr oder Lâpûr, südlich von Barferûsch, mit dem Fl. Bâbul<sup>1)</sup>.

D. Distrikt Amul, westlich von Barferûsch, mit dem Fl. Herâz, an dessen Ufer die Stadt Âmul (آمل) liegt, hat folgende Bulûk: 1) B. Ahlam rustâk, nördl. v. d. Stadt an der Küste, mit dem Fl. Ahlem rûd (اهلم رود). 2) B. Herâzpej und Dâbâ, östl. der Stadt. 3) B. Daschtiser NW. v. Âmul. 4) B. Udschi Âbâd. 5) B. Pain leteku „der untere“. 6) B. Balâ leteka „der obere“. Oestlich des Fl. Herâz liegen die Bulûk 7) Nâr zwischen den Fl. Herâz und Sulâde (سلده). 8) B. Kudschur, von dem Fl. Sulâde östl. bis an den Fl. Tschalûs-rûd (چالوس رود) westl. 9) B. Kelârestâk, vom Fl. Tschalûsrûd bis an den Fl. Namâk-ôbi-rûd. 10) B. Tenokobun vom Fl. Namâk-ôbi-rûd bis an den Fl. Tschalek rûd (چالک رود). 11) B. Sakhtessar, bis an die Grenze v. Budessar oder den Fl. Surkhânî<sup>2)</sup>. Als Hauptstadt der Provinz Mâzanderân gilt Barferûsch, der Stadthalter residirt jedoch in Sari; zuweilen wird auch die Provinz von Astrabad aus verwaltet.

Die Stadt Aschref, früher ein Dorf, am Fusse des Gebirges in reizender Lage, zwischen Wäldern und Gärten, wurde von Schâh Abbâs zur Residenz erwählt, der die berühmten Gärten anlegte und mehrere Paläste erbaute, von deren früheren Herrlichkeit nur wenig erhalten ist<sup>3)</sup>. Die Stadt hat jetzt über 845 Häuser, mehrere Moscheen mit Schulen, zwei Karawanseraï, 70 Kaufläden, sechs öffentliche Bäder. Der Distrikt Aschref ist gegenwärtig der ärmste in der ganzen Provinz.

Zu dem Bulûk Mijandurûd gehören die Dörfer: Tuskelâ, Walâscht, Schabendin, Kül tschâlesar, Zîr-hijâbân, Dardschi-mahalle, Hâdschi mahalle, Sehpeschkelâ,<sup>4)</sup>

1) لیور oder لفور — سواد کوه — بالانجن

آجی اباد — دشت سر — دابو oder غراز پی — اهلم رستاق  
— کلارستانی — کجور — نور — بالا لیتکو — پاهن لیتکو —  
سخته سر — تنکابن

3) Vgl. Häntzsche in Ztschr. Bd. XVIII. S. 672 ff.

زهر حیا بان — کل چال سر — شبندین — ولاشت — توسکلا  
— سدهش کلا — حاجی محله — درجی محله —



Nimtschok, Nûzerâbâd, Zugomarz pain, Zugomarz balâ, Tschehâr imâm, Emîr âbâd, Kaftâr khân, Karâtape, Tolesch mahalle, Tûridschân, Kuhsan, Gurdshi mahalle, Rustem kelâ, Gomûschjân, Obelâ, Schurobesar (mit einer Salzquelle), Lâk-taroschu, Tscholepol, Kâletschâle, Atrep, Basom-kelâ, Garîb-mahalle, Afrobâg, Tabagdei, Atikelâ, Limrâs, Tirtâsch, Tilenû, Ron, Serâdsch mahalle, Khurschid kelâ, Gâlugo <sup>1)</sup> in denen hauptsächlich Reis, Gerste, Baumwolle, und etwas Zuckerrohr gebaut wird. Die jährliche Abgabe des Distrikts beträgt 335 Tumen und in Kriegszeiten soll der Distrikt Aschref 200 Mann Tüfenkdschi stellen, unter denen 81 Afghanen.

Unter den genannten Dörfern ist das bedeutendste Karâtape, auf einem Hügel gelegen, der von ferne gesehen schwarz erscheint. Es liegt nur 1 Kilometer von der Küste und hatte noch z. Z. des Schâh Abbâs einen Hafen, in dem die Schiffe bis dicht an den Fuss des Hügel gelangen konnten. Unter Nâdir Schâh wurden Afghanen aus Afghanistan und Kandahâr hierher übergesiedelt, die aber nach dessen Tode zum grössten Theil wieder in ihre Heimath zurückkehrten oder sich in der Nähe des turkmanischen Stammes Goklân (گولکان) an der Grenze der Provinz Astrabâd niederliessen, von wo Âgâ Mohammed Khân wieder einen Theil zurückbrachte, einen andern Theil in Sari ansiedelte. Jetzt wohnen in Karâtape und den umliegenden Dörfern noch etwa 100 afghanische Familien, die aber ihre Sprache gänzlich vergessen haben und entweder turkmanisch oder persisch sprechen. Als Sunniten leben sie mit den Turkmanen in Freundschaft. In den Dörfern Zugomarz pain, Tschehâr imâm und Kaftarkhân wohnen Abdelmelik's, die aus Kalâredascht (Nur-Kudschr) übergesiedelt sind; nach Tolesch mahalle wurden unter Âgâ Mohammed Khân die Toleschin aus Linkorân übergesiedelt, von denen jetzt noch 30 Familien hier wohnen.

Die Stadt Sari, an deren Geschichte sich eine Menge von Sagen knüpfen, die wir hier übergehen müssen, hat gegenwärtig etwa 8000 Einwohner in 1700 Häusern, zahlt jährlich 1200 Tuman Abgaben und stellt im Kriege ein Contingent von 700 Mann.

چهار — زاغمرز بالا — زاغمرز پایین — نوذر آباد — نیم چاک <sup>1)</sup>  
 کلیمت oder طالش محلہ — قراتیہ — کفتار خان — امیر آباد — امام  
 رستم کلا — کرجی محلہ — کہسان — تور بجان — طالش  
 غریب — کلا چالہ — چال دہل — شوراب سر — اہلو — کامشیان  
 تیرتاش — لیمراس — اتی کلا — تباغ دی — ادرا باغ — محلہ  
 کلوکاہ — خورشید کلا — سراج محلہ — ران — طیل نو

Zum Bulük Kadscheresakh gehören folgende Dörfer: Gultschini, nahe der Stadt, mit 50 Häusern, Ohidascht, Puligerden, Dizo, mit dem berühmten Windbrunnen; Sange taroschun, Pahne kelä, Schiketo, Nakardschi Mahalle, Azâd-Kulâh, besonders durch seine Weideplätze berühmt, Zigale Tschol, Semiskende, mit einem Imâmzâde und den Nebendörfern Scheikh mahalle, Aluj kelä und Badûlla, im Ganzen 141 Häuser, besonders berühmt durch seine Reisfelder, die 190 Dscherib einnehmen und einen Ertrag von 3500 Halwar (1 Halwar = 40 Batman) Reis, 480 Halwar Weizen, 60 Halwar Baumwolle, 30 Halwar Seide geben. Eine Frau wird mit 5 bis 15 Kran (1 Rub. 50 Kop. bis 3 Rub. 50 Kop.) bezahlt. — Surek, Magom, Dschimkhane, Zarin âbâd, dieses Dorf legt sich auch den Namen Bulük bei; hier wird ein wollener Stoff Dschâdschim (جاجيم) gefertigt, der zur Verpackung der Waaren dient, und Abs (Oberkleider, weite Schlafröcke). Der Herr des Dorfs soll 100000 Schafe besitzen und 300 Tufenkdschi aus dem Stamme Karâtschukha (قراچوخا) als Contingent stellen. — Wareke, hier soll der Held Feridûn gewohnt haben; Dimturân, Khamid-âbâd, theilweise von Kurden des Stammes Dschanbeglu bewohnt; Alikende, Alijâwok, Isfendi tepe oder Isfendin, Umâl, Akkhen oder Oken, Dugânly, Firûzkende, Khadschirkhil, Sêd-Mahalle, Kharemiân, Naudek, Kûzûlû, Pambetschûle, Pambezârketi, Bâlâkun, Kharjek oder Kyriak, Espiwâschi, Zerinkelä, Lârim, Gadi kelä, Ferah âbâd, am Ausfluss des Tidschan, jetzt durch seine Fischereien berühmt, war nächst Aschref Residenz des Schâh Abbâs, der hier einen Palast erbaute, Dschechân numâ genaunt, in welchem er i. J. 1628 starb <sup>1)</sup>).

Dörfer des Bulük Nikû sind: Nikâ oder Pulinika, Scheitûn-mahalle, Hâdschi-mahalle Schirikhân, Kilâ tschâ-

---

سنگ تراشن — دیزا — پل کردن — اهی دشت — کل چینی 1)  
 — زغال چال — ازان کلاه — نقاچی محله — شیکتا — پهنه کلا —  
 جمعه — مهم — سورک — علوی کلا — شیخ محله — سمیس کنده  
 آلوکنده — خمید آباد — دیمتوران — درکی — زرین آباد — خانه  
 فیروز — دوغانلی — اق خن — اومال — اسغندین — علیاراک —  
 هنبهچوله — قری — نودیک — خارمیان — سید محله — کنده  
 — لاریم — زرین کلا — اسپ واشی — خاریک — بالا کن — هنبهزارکتی  
 فرج اباد — قادی کلا

lesar oder Kaläsar, Khirt-khan-baba-khan, Tschamon<sup>1)</sup>. In mehreren Dörfern des B. Nika wohnen Gireli.

Dörfer des Bulük Schirgo sind: Schirgo, mit 100 Häusern, Ahengär kelä, Püläd kelä, Arsendschun, Bureschit, Tschokesar, Iwek, Mangal, Musa kelä, Râhdârkhanë, Kylydsch<sup>2)</sup>. Die dem Gebirge näher liegenden Dörfer treiben Viehzucht, Bienenzucht, bauen Weizen und Tschaltük und liefern theilweise auch Seide. Die jährliche Abgabe des Bulük Schirgo wird auf 1500 Tuman geschätzt.

Dörfer des Bulük Ali Âbâd sind: Seid kasim, Surkhe kelä, Kerdekhil, Gile kelä, Mafruschdschek, Rustem-dâr mahalle, Schâhzâde Husein, Dschafar Âbâd, Zejte khil, Abdengersar, Gulafschûn, Zarwelschun, Maschhikelä, Isfendin, Izorek, Tirkulä, Azon, Futen, Aspeward, Schurâb<sup>3)</sup>.

Barferûsch (بارفروش), an der Stelle des alten Mamtir (مامطير) hat 6000 Häuser und 50000 Einwohner, 12 Moscheen, 20 Schulen und mehrere Takie und Imâmzâde. Die Stadt treibt bedeutenden Handel und zahlt eine jährliche Abgabe von 2200 Tumen. Unter den öffentlichen Gebäuden ist besonders der Münzhof zu erwähnen, wo Tumen (Dukaten), Sahibkerân oder Hazôr (1000 Dinar = 30 Kopek. Silber), Panabad (15 Kop.) und Schai (1½ Kop.) geprägt werden. Von den früheren Palästen und Gärten des Schâh Abbâs sind gegenwärtig nur noch geringe Ueberreste vorhanden. In den letzten vierziger Jahren war Barferusch der Schauplatz der neuen mohammedanischen Secte, der Babi (بابی)<sup>4)</sup>.

Dörfer des Bulük Bischesar sind folgende: Sultan Mohammed Tahir, ½ Stunde von Barferûsch; — Bischesar, etwa 100 Häuser im Walde (bische) gelegen; — Halikanna, —

— حاجی محله شیرخان — شیطان محله — پل نیکاح 1) — کل چالمر

— موسی کلا — چامسر — پولاد کلا — اهنکر کلا — شیرکاه 2) — قلج — راهداریخانه

مفر وشجک — کیل کلا — کردخل — سرخ کلا — سید قاسم 3) — آبدنکرسر — جعفر آباد — شاه زاده حسین — رستم دار محله — شورآب — اسپرون — تیرکلا — اسفندیین — کل افشون

4) Zeitschr. d. D. M. G. Bd. V. S. 384. — Die hier von Hrn. Melgunof mitgetheilte Erzählung über Ursprung, Ausbreitung und Lehre der Sekte findet man ausführlicher in v. Dorn, Morgenländische Handschriften der K. öffentl. Bibl. St. Petersburg 1866.

Ramenet, Haidar kelä, Oguzeband, Walikedun oder Walikin, in der Umgegend des Dorfes wächst Welik (ولیک, ein Gesträuch, das zur Feuerung dient), — Schengrutsch, Längur, 100 Häuser, — Azzoreband, — Tschemozede (چمازد), — Tschemoze-kelä (چماز کلا), — Bitschinatschi-khamomisar, — Bidschi kelä, — Sipbog (سیب باغ), Schebdin kelä. — Uschib, hier soll ein Imâmzâde bei einem Aufstande erschlagen (اشوب) worden sein. — Rudâger mahalle (روداگر محله), die Bewohner des Ortes gelten für ungastlich, die das Gesicht abwenden (روبر کردن). — Benore kelä, — Goze keti (قازی کتی), — Darzi-keti (دروزی کتی), — Bagnemir, wird Bulûk genannt; eine Hälfte des Dorfs gehört zu dem Bulûk Telârepej.

Südlich von der Stadt liegen die Dörfer: Nâsir âbâd, an dem Fl. Mirerûd (امیررود), — Olükende, — Sare bâbul, — Kalemîn, — Hateke puscht, — Nakhibe kelä, — Mu-ziradsch, — Diw dascht, — Manşûr kende <sup>1)</sup>.

Westlich der Stadt liegen die Dörfer: Marzin gerdên, — Kemanger kelä, — Sekulâ mahalle (so genannt von dem سیاه کلا einem Stamm, der früher hier wohnte), — Râschan âbâd, — Paîn-Gäntschrûz, — Bala-Gäntschrûz (hier soll an einem Tage (روز) ein Schatz (کنج) gefunden worden sein); — Mu'allim kelä, — Jessiri kelä, — Balade <sup>2)</sup>.

Meschhediser, der Hauptort des Bulûks Meschhediser, am rechten Ufer des Babul und etwa 1 Kilometer vom Meere entfernt, hat 230 Häuser. Früher führte es den Namen Meschhedizabz (مشهد زیر) und war berühmt durch ein Imâmzâde, welches von den Bewohnern der Umgegend sehr besucht wurde. Es soll zu Ehren des Said Ibrahim Abu Dschewâb, eines Sohnes des Imam Musa und Bruders des Imâm Rizâ, von Said Schems-eddin Bâbulkân erbaut sein (im Jahr 841 = 1437), wie eine Inschrift besagt. — Das Zollamt nebst den Fischereien soll einen Pacht von 12000 Tuman (?) einbringen.

Der Bulûk Meschhediser ist in zwei Theile getheilt; I. mit den Dörfern: Bâzâr mahalle, — Kole, — Sefi mahalle, —

(?) عتکه پشت — کلمین — سر بابل — علم کننده — ناصر آباد 1)  
— منصور کننده — نوردشت — (?) نقیب کلا

— پایین کناجروزی — روشن آباد — سیاه کلا محله — مرزن کردن 2)  
— بالاد — معلم کلا — بالا کناجروزی

Bagyr tange, — Kâzim âbâd, — Sejd mahalle oder Sâdâd mahalle, — Juribul, — Rudbast mit 100 Häusern; zu Rûdbast gehören die Dörfer Kiho mahalle, — Gowzan mahalle, — Kalâbast<sup>1)</sup>.

II. Ferikenâr,  $\frac{1}{2}$  Fars. vom Meere, 200 Häuser, am Fl. Ferikenâr. In der Nähe des Dorfs auf einem freien Platze, Sabze-zâr (سبززار) genannt, wird nach dem Naurûz ein Markt, Hamze bâzâr (خمسه بازار) genannt, gehalten, der 40 Tage dauert. Kari kelâ, — Tschapekrûd, am Fl. desselben Namens (oder Talâr), — Miserâd, am Fl. Mirullâ, Muhri kelâ, Ahmed kelâ, Kelâmarz, Gomûsch benje, Tschubog, Pasewâr<sup>2)</sup>, letzteres gehört zu Meschhediser, obwohl es einen besondern Bulâk bildet. Das Dorf liegt auf dem halben Wege zwischen Barferûsch und Meschhediser im Walde versteckt und hat eine Moschee und Takie. Der Name des Dorfs kommt in der Geschichte des alten Taberistan vor, als Residenz der Nachkommen des Mir-buzurgkewam eddin. Die Mutter eines der Söhne des Seid Kemâleddin war in Persewar geboren; bekannt ist auch Seid Zejnuâbedin Pazewârî. Hier lebte auch der persische Dichter Emir Paze-wârî (s. u.), dessen Lieder, die einzigen Lieder im Mazenderanischen Dialekt, in Persien ziemlich berühmt sind. Zu Pazewâr gehören die Dörfer: Mir bâzâr, am Fl. Babel, hat einen Markt, der am Dienstag gehalten wird und deshalb Se-schambe heisst; Schurek, Hamse kelâ, mit einem Takie; hier werden Filzdecken (نمد named) zu Verpackung der Waaren verfertigt, die das Hundert mit 10 Tuman bezahlt werden; Ormidschi kelâ, Dari kelâ, Fukelâ, Kurde kelâ, Sara khammon, Tschapon kelâ, Kosker mahalle oder Kâzim beki, Emir kelâ, fünf Kilometer von Barferûsch, mit einem Markt (جمعه بازار) der am Freitag gehalten wird<sup>3)</sup>.

Zum Bulâk Babul kenâr<sup>4)</sup> gehören die Dörfer: Korde kelâ, Dscheneftepe, Kebrijâ-kelâ, Kelârikelâ, Dirâz kelâ, Girân kelâ, Sedekelâ, Guna kelâ, 300 Häuser (?), Schir-

کاظم آباد — باغر تنکه — صفی محله — کاله — بازار محله 1)  
کل بست — کوزن محله — کیچا محله — رودست — سادات محله

— احمد کلا — مهر کلا — میر رود — چیک رود — فوی کنار 2)  
بازدار — چوپ باغ

— کرد کلا — فوکلا — درز کلا — حمو کلا — شورک — امیر بازار 3)  
امیر کلا — کاظم بیگ oder کسکر محله — چپان کلا — سر حمام

4) باول کنار oder بابل کنار



dor kelä, Derûn kelä, 200 Häuser (?), Marzu kelä, Siaderko <sup>1)</sup>).

Die Bewohner dieser Dörfer treiben Viehzucht, Ackerbau, Bienenzucht und etwas Seidenbau, die Einkünfte des Bulûk waren an Mirza Kerîmkhân aus Sawadku für 1000 Tuman verpachtet.

Dörfer des Bulûk Bandepej (بندی) sind: Besorupej, 100 Häuser, 4 Fars. von Barferûsch, besteht aus mehreren aneinander stossenden Dörfern; Saidemîr-kârûn nach einem hier beerdigten Heiligen genannt; Kelârupej, 100 Häuser, Fakitschul, Basudpej, Khoschrudpej, Selâgder kelä, Schânentarâsch, Karâ kenâr, Kuschtilei, Bometâ, Ahengâr kelä, Lidar, Padischahomîr, mit einem Imâmzâde, zu dem man wallfahrtet, Merzebal, Walû-kelä, Suret, Zewârde, Imâmzâde abbâs <sup>2)</sup>).

Zu Bandepej werden ferner gerechnet: Neschel, westlich von Barferûsch, dem Gebirge nahe, besteht aus mehrern nahe bei einander liegenden Dörfern, die zusammen gegen 500 Häuser zählen. Die Bewohner der Umgegend wählen das Dorf oft zu ihrem Sommeraufenthalt. Tamtame kelä, Scheikh musa, Kâbûd-kelä, mit einem Asitane (Kapelle), vor welcher einst ein Stein vom Himmel herabgefallen sein soll, der den Boden blau (کبود) färbte <sup>3)</sup>.

Zu dem Bulûk Maschkendirûz oder Maschotegendschirûz (مشاطه کنج روز) gehören die Dörfer: Merznak, besteht aus zwei Dörfern, die fast nur von Seiden bewohnt sind; Mulla Mohammed Schahr Âschub, Bendor-kelä oder Benherkelä, Abulhasan kelä, Utokeserâ (100 Häuser), Meschhediseri <sup>4)</sup>; in der Nähe dieses Dorfs soll früher eine Stadt Tâdschiri (?) تاجری gestanden haben, die einen Raum von 3 Fars. einnahm und sich bis an das Meer erstreckte; jetzt stehen nur noch die Ueberreste eines Thurmes und einer Kapelle

- دراز کلا - کلا ر کلا - کبریا کلا - جنف تپه - کارد کلا <sup>1)</sup>  
- سیاه درگاه - مرز کلا - درون کلا - شیردار کلا - سه ده کلا

شانه - خوش رودپی - کلارودی - سیدمیرکرام - بزاورپی <sup>2)</sup>  
- ولی کلا - پادشاه میر - آهنکر کلا - بام تو - قراکنار - تراش  
امام زاده عباس - زوار ده

کبود کلا - شیخ موسی - بنتمه کلا - نشل <sup>3)</sup>

اوطاق سرا - ابو الحسن کلا - ملا محمد شهر آشوب - مرزناک <sup>4)</sup>

- مشهد سری -

nebst einem alten Hauz (Wasserbehälter), der mit rothen Steinen ausgelegt ist und noch Wasser hat. Zu beiden Seiten desselben sieht man Spuren früherer Mauern oder Dämme, die mit Strauchwerk und Gras bewachsen sind, und auf dem Begräbnissplatze stösst man zuweilen auf ziemlich grosse Bausteine. Nach Aussage der Einwohner ist Meschhediseri der Geburtsort des Âgâ Mohammed Khân, des Begründers der Dynastie der Kadschar. Bazargo (بازارگاه), mit einem Imâmzâde; der Name des Orts wird in der Geschichte Tabaristans oft genannt; Païn gâtob nebst dem anstossenden Mijan gâtob und Balâ gâtob, Tschore (چهار), Dschelawdâr mahallâ (جلالودار محله), Gumi kelâ (100 Häuser), Schubi kelâ (شبکلا).

Dörfer des Bulûk Lâfur (لیور oder لفور) sind Lâfur (100 Häuser), Nephtetschol, Azâdgôn, Mahallei hâdschi Dschafer (100 Häuser), Dehun (100 Häuser), Tangesero, Mir kozi, Lâpurek <sup>1)</sup>.

Diese Dörfer bauen Reis, Baumwolle, Zuckerrohr und etwas Seide von geringer Qualität, in der Nähe des Gebirges meist Viehzucht. Die jährlichen Abgaben (Maliât) des Bulûk Lâfur werden auf 500 Tuman geschätzt.

Dörfer des Bulûk Kijâ kelâ (کیا کلا) oder Telârepej (تلاریجی) sind: Nadschârkela (نجارکلا) 4 Fars. von Barferûsch an der Strasse nach Âmul und nahe der Brücke Schisch-pul (ششپل); Dej kelâ oder Diwone kelâ; Dali kanda, Sangetu (سنگتو), Betschotsche lûsar, Dschazie-selâmi-khél, Kaprutschal, wo der Fisch Kupur (کیور) gefangen wird, Kalûdascht, Dik, Schahzed, Derwische alem bozi <sup>2)</sup>, Sorzo kelâ oder Soruz kelâ, Mari (مهری oder مہریه), Rustem, Païn Rustem, Azizek, Seidabad, Dyrwozde oder Hyrwozde, Khelwai-kelâ, Rukune kelâ (300 Häuser).

Die Dörfer am Ufer des Talâr, an der Zahl 50, führen den gemeinschaftlichen Namen Telârepuscht (تلاریشت).

Dörfer des Bulûk Ali-Âbâd sind: Ali-âbâd am Fl. Talâr, 4 Fars. SW. von Sari, an der Strasse Schâh Abbâs, hat 400 Häuser und ist theilweise von Kurden der Stämme Dschanbeglu und Madanlu bewohnt. Ali Âbâd, wie Aschref, ist mehrmals durch Ueberfälle der Turkmanen verheert worden. Schâh Abbâs hatte

— تنک سرا — محله حاجی جعفر — ازادگان — نفت چال —  
لیور

2) درویش علم بازی Derwisch, der mit alem, d. i. Stäbchen, die oben mit Baumwolle umwickelt sind, spielt.

hier einen Palast; in der Umgegend wächst Zuckerrohr. — Arata, im Gebirge, meist von Holzhauern bewohnt, daher der Name (von سراج, Säge); Matune kelä, 100 Häuser; Obondonesar, Medschore mahallä, Iskenderkelä, Keschir kelä, Kuschke sari (خشک سار), Tschemoze-kelä (چماز), Woz-kas, in der Nähe dieses Dorfs sollen die Bâbi eine Niederlage erlitten haben; Surkhe-kelä.

Dörfer des Bulük Balä Tidschân (بالا تيجان), Khatir kelä, mit 150 Häusern, Gowonohengär, Dorde-koscht, 250 Häuser, Hali ascht, Poscho kelä, Til khani oder Gil khani, Fenderi, mit 400 (?) Häusern, Maleke khel, meist von Seiden bewohnt; Torsi kelä, Kordyr-khati, Käschkä, Hadschi kelä, Numur kelä, Goro khil, mit 100 Häusern, Nuh kelä, Ateke Puscht, Schami kelä, Afro, Khorme kelä, mit einem Dattelbaum; Aziz kelä, Scheikh Tabrisi<sup>2)</sup>, 3 Fars. von Barferûsch, mit einem Imâmzâde oder Buka (بوكا), von Suleimân Khân Girejli erbaut. Aus einer Inschrift an der Wand dieses Gebäudes geht hervor, dass auf dem Tschaman (چمن Feld) Scheikh Tabrisi nebst Mulla Muhammed, Sohn des Schahr-aschah, Seid Heidar (حيدر) und ein Derwisch Namens Husein Sijâus (سيائوس) begraben liegen. Diese Heiligen starben den Märtyrertod, und wer selig werden will, muss in 4 Freitagsnächten mit ges Himmeln gestreckten Armen auf ihrem Grabe stehen. In Scheikh Tabrisi hatten sich die Bâbi verschanzt, und merkwürdiger Weise ist in der Inschrift des Imâmzâde eine Empörung vorausgesagt, die hier stattfinden soll.

Dörfer des Bulük Sawadku sind: Ardschiman, mit 200 Häusern, Aspitscheschme, Surkher âbâd, Aläscht, Imâm Zâde Hasan, Meto, Rostupe, Schir kelä, Scheikh mahallä, Kasaljun, Schurmân, Zîrâb, Tscherat, Weljupe (ولجي), Schurkûh (شوركو), Imâmzâde Sefid, Kormaz u. a. m.

Die Dörfer sind in Kyschlak und Jailak getheilt; die Bewohner betreiben meist Viehzucht. Das Gebirge ist reich an allerlei Wild und Geflügel. Die Einkünfte des Bulük sind für 1700 Tumen verpachtet.

Dörfer des Bulük Dschelâl-Azrek sind Barsannum, Roh kelä, Tadschir daulä, Rukun, Artschi (mit einer Mühle ارچی), Khuschrud, 100 Häuser, Godikelä, Schiro

---

— پاشو كلا — داردكاشت — كاوان آهنكر — خاطر كلا 1)  
 — ند كلا — حاجی كلا — ملك خل — كیل خانى oder تیل خانى  
 شیخ طبرىسى — عوبر كلا — خرما كلا — افرا



oder Schira, Tali kerân, Tidscho kelâ, Ord kelâ (اردکلا), Tugun, Kelârisi, Turke-mahallâ, Kâru kelâ, Espiward, Aspischurepe (اسپ شورپی) mit einem Graben, wo man den Pferden die Beine wäscht; Khadschir-kelâ, Nuh dehok (neun Dörfer, zusammen etwa 400 Häuser), Titschanek (تیتجانک).

Dörfer des Lâlebad sind:

Maskhur-mahallâ, Newôî kelâ (نواى), Ibn-Nawo (نوا), 100 Häuser, Espi kelâ oder Derwische-khok, Matti kelâ (متى) oder Matyke, Tschemozin (چمازين), Germitsch kelâ oder Gärmiser mahalle (گرم سر), Hoşse bâbul-kân (حاصه بابولکان), mit 300 Häusern, wird in der Geschichte Tabaristans oft erwähnt, Balâbazar, Paîn bazar, Muzaffar kelâ, Lâlûk (لالک), Amadscholepej, Schemschirzen (شمشیرزن), Tarimahallâ, Ispi kelâdschi (اسپ کلاجى) u. a. m.

Dörfer des Bulûk Sozi kelûm mit 200 Häusern, hier werden Geflechte سازى aus Stroh کله (?) gefertigt. Sedomahalle, Alâ Rudbar oder Gozo mahallâ, Nakartschi-mahallâ, Darzi kelâ, Alâtschol, Kordebai, Rikotsh, Oketitsch kelâ, Khurosoni-mahallâ, Déweband-kelâ, Ogomulk,<sup>1)</sup> nahe am Babul.

Dörfer des Bulûk Dabu sind:

Katschep, 4 Fars. von Barferûsch, mit 400 Häusern, Faresch, Nârdenkelâ, Afrotakht, 200 Häuser, Mardschi-mahallâ, Sir dschorun, Ahmed âbâd, Wesro-mahallâ, nahe der Küste, Barike mahalle, De tire, am Fusse des Gebirges.

Der westliche Theil von Dabu gehört zum Distrikt Âmul.

Âmul, früher eine Zeitlang Hauptstadt von Taberistan, Vaterstadt des arabischen Geschichtsschreibers Abu Dschafer Mohammed ben Dscherir et-Tabari, soll in einer sehr frühen Zeit durch einen König Fîrdz gegründet sein, der die Stadt nach dem Namen seiner Gemahlin benannte. Die Geschichte der Gründung theilt Hr. M. nach Zahreddîn mit. Die alte Stadt lag jedoch westlich von der heutigen Stadt am andern Ufer des Herâz, wo man noch jetzt viele Trümmer findet, und soll durch eine Ueberschwemmung zu Grunde gegangen sein. Die jetzige Stadt hat gegen 1100 Häuser und 10000 Einwohner und zahlt eine jährliche Abgabe von 8000 Tuman. Der Distrikt von Âmul hat sieben Bulûk: 1) Ahlam rustâk nördlich der Stadt am Ufer des Herâz, 2) Herâzpej und Dâbû, erstreckt

— درزکلا — نقارچى محله — على رودبار — سه ده محله 1)  
— اغاملک — دیوبندکلا — خراسان محله — ريلک اچ — على چال

sich vom Herâz bis an die Grenze von Barferusch, 3) Deschtiser, westlich der Stadt, 4) Udschi Âbâd, südlich von Amul, 5) Pain leteku, 6) Bola leteku und 7) Amul.<sup>1)</sup>

Die âmulischen Gebirge führen die Namen Khuschewosch, Neschel, Woz und Lawidsch<sup>2)</sup> und haben Eisenbergwerke. Von Âmul bis Toheran rechnet man 25 Fars. Der Weg führt über das Dorf Ask im Thale des Herâz aufwärts und durch den Bulâk Laridschan. Ask ist der Hauptort des Bulâks, welcher 72 Dörfer umfasst, und hat mehr als 1000 Häuser.

Dörfer in der Umgegend von Âmul sind, östlich des Herâz: Mahallei gorun oder Gorun kelâ, Bazar kelâ, Scheikh-andoz, von herumziehenden Berberi oder Derwischen bewohnt; Mahmud âbâd herâz, in der Nähe des Meeres, Siah rudesar (Sijarusar oder Sijasar) am Fl. gleiches Namens und nahe der Küste, Tufengo, am Fl. Tufengo, Surekherud, am Fl. Surekhorûd, 150 Häuser, führt den Namen Bulâk, zählt 300 Tumen jährl. Abgabe; Katapuscht, Peilek, Schermekâti, Kamukelâ.<sup>3)</sup>

Von den übrigen Dörferr Âmuls werden genannt: Uspej kelâ Durunesar, Durazân, Hâdschi Khaizar (Khizr), Scherem kelâ, Ohengûr kelâ, Tamask, Mehdi khel, Kalâsun-kâsch oder Galâkâsch, Bedscheglâ, Rog-kelâ, Râschekelâ, Gânda-kelâ, Udschi-âbâd, Daschtser, nahe der Brücke Sepul (سپول) Tokhtebad, Kâlikesar, Tataressakh, nennt sich Bulâk, Talikesar, nennt sich ebenfalls Bulâk, Emirde<sup>4)</sup>.

Emirde ist der Geburtsort des schon oben genannten mazeranischen Dichters Emir Pazewârî, dessen Geschichte seine Landsleute, wohl nicht ohne einige poetische Ausschmückung auf folgende Weise erzählen: Emir war der Sohn eines schlichten Landmanns

1) آجی آباد — دشت سر — هزارهی ودابو — اقلیم رستاقی  
آمل — بالا لیتکو — پایین لیتکو

2) واز — لاویج — نشل — خواش واش

3) سیاه رود سر — محمود آباد عراز — شیخ انداز — بازار کلا  
شرم کتی — سرخ رود — تهنکا

4) مهدی خل — اغنکر کلا — شرم کلا — درازون — درونسر  
امیرده — تلیکسر — دشت سر

Auf einen Herrn von Talikesar, Namens Jusuf Khan, der seine Unterthanen bedrückte, hat man einen in Mazenderan bekannten Vers gemacht.

یوسف خان تلیکساری ماهی بخوردی بیسری

Jusuf Khân von Talikesâr ass die Fische ohne Kopf.

in Emirde und ging in seiner Jugend nach Pazewar, wo er bei dem Herrn des Dorfes als Knecht diente. Hier entspann sich ein zärtliches Verhältniss zwischen ihm und Guhera (جوهره), der Tochter seines Herrn, der er oft auf den Fluren von Pazewar oder am Ufer des Bâbul begegnete. In diese Zeit fallen die ersten Gedichte des Pazewarischen Dichters, in denen er die Schönheit Guhera's besingt und seine Liebe mit den raschen Wellen des Tidschan vergleicht. Von den Verwandten Guhera's verfolgt flieht er in die Gegend von Âmul und siedelt sich auf dem Berge Karaseng (کوه سنک) an. Ein Nebenbuhler sucht ihm seine Gattin untreu zu machen und lässt dieser, während Emir auf der Jagd war, die Nachricht zukommen, dass Emir plötzlich gestorben sei. Guhera erdolcht sich in ihrer Verzweiflung, und als der Dichter von der Jagd heimkehrt und die Leiche seiner Frau sieht, ersticht er sich ebenfalls. Die Bewohner von Pazewar begruben das unglückliche Paar und errichteten ihm auf dem Karaseng ein Denkmal, von dem noch heute Trümmer existiren sollen. Aus Emirs Gedichten jedoch geht hervor, dass er Guhera noch lange überlebte<sup>1)</sup>.

Der Bulûk Nur, der Küstenstrich zwischen dem Fl. Alamrûd östl. bis zum Fl. Sulade, westl. hat folgende Parzellen und Dörfer, die in Jailak und Kyschlak getheilt sind:

**Jailak:**

Kup, Lâwidsch, nahe dem Berge Lâwidsch, Dankû am Fusse des Berges Dankû, Nusan, Pel, Angurûd, Kudschur, Lazûr, Pespers, Kâlidsch<sup>2)</sup>.

**Kyschlak:**

Schahri Kelâb ve abbâsi, Kendiâb und Saljaketi, Seid kelâ und Uzerûd, Abdulla âbâd und Limat, Arabe khil und Kurdil-kelâ, Natuk kelâ und Rustem rûd, Naïdsch und Izdede, Leschkenâr und Sulade<sup>3)</sup>.

Dörfer an der Küste, von Osten nach Westen gezählt sind:

Alame, am Fl. Alamrûd (اهلم رود), mit Imâmzâde des Seid-Zein al âbidîn, Grenzort zwischen den Gebieten Âmul und Nûr;

1) Chodzko, Specim. Pag. 570. No. 3. 571. 4. 573. 9. 577. 14. Chodzko nennt den Dichter Scheikhy Tabersi, S. 510. In Mazanderan ist er aber nur unter dem Namen Emir Pazewari bekannt.

(?) کاجور - انکرو - پل - نسن - دانکو - لاویج - کب 2)  
کالج - بیسیرس - لور -  
سدکلا واوزرود - کندیب و سل یاکتی - شهرکلاب وعباسو 3)  
لش - نایج واوزده - ناطق کلا و رستم رود - عرب خیل و کردل  
کنار و سلده

ist Stationsort. Izede, 100 Häuser, am Fl. Izede; zahlt 800 Tumen Abgabe, viele Bewohner sind Seiden und Mullas; — Hâschim rûd am Fl. desselben Namens, Rustem rûd, am Fl. desselben Namens, zahlt 800 Tumen, Sulâde, erst seit kurzem bevölkert, hat 200 Häuser und zahlt 2000 Tumen Abgabe. Treibt hauptsächlich Seidenbau. — Tschemosesstun oder Tschumâsân <sup>1)</sup>, nahe dem Gebirge.

Die Bergwerke in Tschumessan und Terak und in anderen Orten des Bulûk liefern einen Ertrag von 2000 Tumen an Eisen, Kupfer und Blei. Auch Zuckerrohr wird in dem Bulûk gebaut. Die jährliche Abgabe des Bulûk beträgt 16,000 Tumen.

Der Bulûk Kudschûr (کجور), oder Kûhistân (کوهستان) (Bergland) erstreckt sich an der Küste vom Fl. Sulâde östl. bis zum Fl. Tschalus rûd westl. und hat folgende Parzellen oder Dörfer: Pendscha rustak, Zande rustak, Kuper, Lâtschek, Schahri Kudschur, Ankar, Firûz kelâ, Karan, Khairudkenar, Tschelender, Narendschbunn, Ketschlestak <sup>2)</sup>.

An der Küste liegen, von Osten nach Westen gezählt, noch folgende Dörfer:

Katschrûd, Alû kelâ, in der Parzelle Firûz kelâ, mit 200 Häusern. Namâk-oberudesar, Sarinkelâ oder Salâh eddin-kelâ, am Fl. desselben Namens, zwei Kilometer vom Meere mit 40 Häusern und zum Theil von Abd-ul-meliks bewohnt; Ali-âbâd-Kutschuk, am Fl. desselben Namens, Naurûd, Tschelendar, mit 100 Häusern am Fl. desselben Namens und am Fusse des Diwe-sefid, auf dem z. Z. der Feueranbeter eine Festung stand, von der noch ein Graben übrig ist. Badschepej, Khirerûd oder Khirirûd-kenâr, Emir-rûd, Ali-âbâd-buzurg, Tscheschme-âb oder Seng-tadschen, Kerkerusar, Stationsort; Tschalus <sup>3)</sup> am Fl. desselben Namens, 3 Kilometer vom Meere, Grenzort zwischen den Bulûks Kudschur und Kalârestak, in

چوماسان — سلدہ — رستم رود — ہاشم رود — ایپردہ — اشلمہ 1)

شہر — لاشک — کوہ پھر — زاندرستاق — پنجاک رستاق 2)  
چلندر — خیرود کنار — کران — فیروزکلا — انکار — کجور  
کجلستاق — نارنجاک بند

— صلاح الدین کلا — نمک آب رود سر — علوی کلا — کچرود 3)  
— امیررود — خیررود — بندی — دزدک رود — علی آباد کوچک  
چلوس — کرکرس — سنک تاجان — چشم آب — علی آباد بزرگ  
oder چالس

der früheren Geschichte Taberistans berühmt als Wohnort der Seiden Alf, Zehir eddin und Fazl ullah.

Im Bulük Kudschur haben sich viele Khadschawend, Scherefwend, Abdelmeliki<sup>1)</sup> und andere aus Kurdistan eingewanderte Stämme angesiedelt.

Der Bulük Kelärestâk, an der Küste, vom Fl. Tschalûs bis westl. an den Fl. Nemäk-obe-rûd, mit den Dörfern:

Deshti kelâ restak, Kelärestak-birembaschm, Kuhistân (Ost-Kuhistân am Berge Alend, West-Kuhistân am Berge Delir), Kelâredascht, Parzelle mit 100 Dörfern mit dem Berge Schah alâm dor (شاه الم دار), Lâgu, mit 300 Häusern.

An der Küste liegen, von Osten nach Westen gezählt, die Dörfer: Lâpuwek, Sard-obe-rûd, am Fl. desselben Namens, Nadek, Imâm rud, Atschrûd, Nauradesser von dem Stamme Maduband (مدر بند) bewohnt, am Fusse des Madû (مدو), auf dem sich das Grab des Propheten Daniel befinden soll, zu dem man Wallfahrten (زيارت) macht; Namäk-obe-rûd an einem Flüsschen mit salzigem Wasser, an dessen Mündung man früher noch Ueberreste einer alten Feste aus der Zeit der Kiani (کیانی) gefunden haben soll<sup>2)</sup>.

Auch in diesem Bulük leben viele kurdische Khadschewend, Abdelmeliki, Umranli, Laridsch, Talyschin, Afgaren, Kylydschly, Dschannbeg und Madanlu und türkische Gireili, Usanlû, und Belûdschi.

Der Bulük Tenakobun (تنکابن) grenzt an Gilân mit dem Fl. Surkhân (سرخان), und hat folgende Dörfer: Sijarustâk, Kulidschan, Residenz des Statthalters, Mijana nebst Masardascht und Khuremabad, Sijawers-babalâde, Sewar und Nischta, Lânka-dschûr-band, Kelâr-âbâd, Ischkewrât und Duhasor<sup>3)</sup>.

An der Küste liegen von Ost nach West gezählt: Palengrûd, Asperûd, Tilrudessar, Dschemschîdâbâd, Aspe-

عبد الملکی — شرفوند — خواجه وند 1)

— کوهستان — کلارستانی بیرون بشم — دشت کلارستانی 2)  
— امام رود — نودیک — سرد آب رود — اورنگ — لپاوک — کلارستان  
— نمک آب رود — نورودسر — اچرود

— خرم آباد — مذرشت — میانابه — کولی خان — سیارستانی 3)  
— خیر بندلنکا — لنکاجوربند — نیشتا — زوار — سیاروز بابله  
— دوهزار — اشکورات — کلار آباد

tschin, hier soll früher ein alter Thurm, Usman pascha genannt, gestanden haben, der vor 800 Jahren zerstört wurde, und von dessen Steinen das Dorf Abbās-ābād erbaut worden sein soll; Abbās-ābād, Tase ābād, Nischta, Isarūd, Zewarkela, Tirpurdesar, Tschesche-kelā-khurem-ābād, Nairūd, Khubanriaga, Masar (Khushke masar), Asijarūd, Schirūd oder Schirerūd, Tschālekrūd<sup>1)</sup>.

Zu dem Bulāk Sakhtesar (ساخت سار), der einen Theil des B. Tenokobun bildet, gehören die Dörfer: Schurobesar, Sadat mahalle, Namāk-obe-rād, Gärmrūd, Obigärm, berühmt durch seine heissen, salz- und schwefelhaltigen Quellen; auf dem nahen Berge Markūh (مارکوه) soll früher eine Festung gestanden haben, weshalb man ihn auch Keia nennt; Sakhtesar, Narendschibun, Kundesar, Sekin mahalla, Akhunda mahalla, Kar-kāt-mahalla, Teng derre, Turke-rūd, Derjā puschie; Ramāk, Tschuwaresar, Tālusch-mahalla, Uskeneka, Tāsāsān, Lāmtar, Futuk<sup>2)</sup>.

Sakhtesar und Tenokobun werden zuweilen zu Gilān gerechnet; in dem Bulāk wohnen gegen 100 Usanlu (اوسانلو).

In Tenokobun wird viel Weizen gebaut, der nach Gilān, Kazwin und Bāku exportirt wird; der Seidenbau ist unbedeutend. Die jährliche Abgabe der B. Tenokobun mit Kalārestāk und Kundschor beläuft sich auf 600 Tumen.

Grenzort zwischen Mazanderān und Gilān ist Temische (تميشه), wo Feridūn seine letzten Tage zugebracht haben soll. —

Die Provinz Gilān (گیلان oder کيلان) an der S.W. Küste des kaspischen Meeres, von Russland durch den Fl. Astara geschieden, umfasst den schmalen, 30—40 Fars. langen Landstrich zwischen dem Tāluschgebirge und dem Meerbusen von Enzeli. Die ganze Provinz ist eine sumpfige Niederung (daher ihr Name), mit Wäldern und Maulbeerpflanzungen bedeckt, in denen die Städte und

- 
- 1) جمشید آباد — طویل رودسر — اسپه رود — پلنگ رود —  
 زوارکلا — انزارد — نیشتا — تازه آباد — عباس آباد — اسپچین  
 ملر — خوبان رزکا — چشمه کیله خرم آباد — فی رود — تیر پرده سر  
 چالکرون — طیروم — شی رود — اسپارود —  
 2) لاریج بن — آب کرم — کرم رود — نمک آب رود — شوراب سر —  
 تنابدره — کرکت محله — آخوند محله — زکین محله — کندسر  
 اسکناکو — طالش محله — چورسر — رمک — دریاپشته — ترک رود  
 فوتوک — لمر — نوساسان

Dörfer versteckt liegen, und wird durch den Sefidrûd in zwei ziemlich gleiche Hälften getheilt. Die Provinz ist in folgende Bezirke, Bulûk, Mahall und Khanate eingetheilt: Bezirk Laïdschân (لاهیجان) von der Grenze von Mazanderan (Bul. Tenakobun und Sakhtesar) bis an das Flüsschen Sefidrûd. — Andere Flüsse des Bezirks sind Schimerûd (شیمرد) und Lâlerûd (لاله‌رود) und einige andere. Die Stadt Laïdschân liegt zwei Kilometer vom Gebirge entfernt. Zu diesem Bezirke gehören der Bulûk Lengerûd (لنگرود) östl. von Laïdschân, mit den Fl. Schalman und Rudesar; Mahall Rudesar (رودسر) NW. v. Lengerûd, an der Küste, bis zum Fl. Pulerûd (پلورود); Bul. Raneku (رانکو), östl. v. Rudesar. Gebirge in L. sind: Lilekuh, Kumul, Schahneschin, Diweschel, Samam, Mar-kuh u. a.<sup>1)</sup>

Bul. Leschtenischa (لشت‌نشا) am Fusse des Gebirges, wird zuweilen nicht zu Gilân gezählt.

Der Bezirk Rescht, vom Fl. Sefidrûd östl. bis zum Fl. Paskhân (پس‌خان) westl.; in der Mitte des Bezirks das Flüsschen Sijarûd-bar (سیاه‌رودبار), an dessen Ufer die Hauptstadt Rescht (رشت). Sijarûd und Paskhân ergiessen sich in das Haff Murdâb.

Mahall Tulem (تولم), am Murdâb, zwischen den Fl. Sijarûd-bar (Pirebazar) östl., Paskhân und Pischrûd-bar, westl. Mahall Gil kesker (گیل‌کسکر), am Murdâb, von dem Fl. Lûlemân (لولمان), oder Kesma (کسما) östl. bis zum Fl. Tschal-sora (چال‌سرا) westl. Beide Fl. ergiessen sich in den Murdâb.

Bezirk Fumen, (فومن) SW. v. Rescht; östl. der Fl. Paskhân, westl. und südwestl. Masule (مسوله) und Gilkesker; Flüsse des Bezirks sind Pischrûd-bar (پیش‌رودبار) und Lûleman (Kesma); die Stadt Fumen liegt am Pischrûd-bar; Masul oder Masullâ liegt westl. von Fumen im Gebirge.

Bul. Scheft (شفت), östl. von Fumen, südl. von Rescht, mit dem Fl. Paskhân; Mahall Kûdum (کودم) östl. von Scheft, mit den Fl. Dschehannum derre (جهنم‌دره) und Sefidrûd. Südl. von Kûdum fließt der Sijarûd. — Bezirk Rûd-bar (رودبار) südlich von Scheft und Kûdum, am westlichen Ufer des Sefidrûd, in dessen Nähe die Stadt Rûd-bar. Im Süden des Bez. fließt der Kyzyl usen (قرق‌اوزن), der sich in den Sefidrûd ergießt. — Bul. Rahmet-âbâd (رحمت‌آباد), am östl. Ufer des Sefidrûd, grenzt an Rûd-bar. Das Dorf Rahmet-âbâd, südlich vom Dorfe Mendschil (منجیل) am Ausfluss des Schahrûd (شاه‌رود) in den Sefidrûd. Oestl. von Rahmet-âbâd

1) مارکوه — سامام — دیوشل — شاه‌نشین — کومل — لیلاکوه  
Bd. XXI. 17

der Berg Derfek (درفك) oder Dulfek. — Die Khanschaft Schandermin (شاندرمین), nordwestl. von Rescht, zwischen dem Murdâb und dem Gebirge, und den Flüssen Tschalser östl. und Tschapttschar (چاپچار) westl., die sich beide in den Murdâb ergiessen.

An der Westküste, dem Talyschgebirge entlang, liegen die Khanschaften Talysch-dulab (طالش دولاب) und Gil-dulab (کیل دولاب) nördl. von Schandermin, vom Fl. Tschapttschar östl. bis zum Fl. Dunja-tschel (دنیاچل), die sich beide in den Murdâb ergiessen. — Die Khanschaft Assalym (اسالم), vom Dunjatschal bis an den Kelfarûd (کلفرود) nördl., welche beide sich in das Meer ergiessen. — Die Khanschaft Kerganrûd (کرگنرود) vom Kelfarûd bis zum Tschilwand (چلونند), nördlich dessen noch der kleine Bezirk Astar, der an Russland grenzt. — Mahall Enzeli (انزلی) zu beiden Seiden des Meerbusens Enzeli, mit der Insel Mijan puschte (میان پشته) im Murdâb.

Laidschân, früher Hauptstadt der Landschaft Biepfach<sup>1)</sup> und Residenz der Kargi, oder Sultane und Khane aus dem Geschlechte der Seiden, deren Gebiet durch den Sefidrûd begrenzt wurde. Die Stadt L. liegt ziemlich hoch, hat 8 Quartiere, 1570 Häuser, 8000 Einwohner, 6 Moscheen, 27 Imâmzâde und Takie, 11 Schulen, 5 Karawanseraï, 3 Bazare mit 300 Läden, 10 Badehäuser; die jährliche Abgabe ist für 7000 Tumen verpachtet. Dörfer, die zu Laidschan gehören, sind: Sareschka, Gulûdbar, Sickal (سباه قلعه), Noubedschar (نوبجار), welches aus sieben kleinen Dörfern besteht; Nakschekala, Segurâb (سه کوراب), Kutschikde (کوشکده), Nalkeschar, Amirande, Kuschalesche, Hadschipurdesar, Kuschon, Gurondan, Nijaka, Kusim, Kalâde (کله ده), Bozon, Tidschnakuker oder Tidschnakune (تجن کونه), Sulfagar, Bozi-gurab (بازو ده کوراب), Perewaz oder Pirebaz (mit zwei Flüssen, Sarâradschukul und Mirzadschi oder Taschedschi), Tschahorde, Fuschtum, Koreka, Tschahorkutschan, Dargo, Aslände, Bejnekale, Schalûkalâ, oder Schalâkalâ, Nasir-kijade, Hawiâ, Arwasan, Arbestan, Roubana, Kânuflherôb, Lâkmesar, Nounidschar, Nasullâbad, Schirdschapuscht, Nuschir, Mutalib mahallâ, Pischaki, Asitane Dschelal aschref, am Sefidrûd.

1) بیه bi oder بیه bie. Das Wort بیه bi oder بیه bie, bedeutet Fluss, hier der Sefidrûd. Die andere Seite des Flusses führt den Namen بیه پس Biepas, d. i. hinter dem Flusse; vgl. Dorn, Auszüge aus muhammedanischen Schriftstellern S. 110. Meynard, Dict. géogr. P. 187. — Nach einer andern Erklärung bezeichnet بیه überhaupt die Oertlichkeit oder ist soviel als das persische بهتر behter, besser, weil man die Gegend westlich des Sefidrûd für besser hielt als die gegenüberliegende Seite.



Von Laidschân nach Lengerûd führt der Weg über die Dörfer Scheikhunawar (شیخ خونه در), Dazzeben oder Duzdeben (دزدین), Liälleson oder Liärestan (لیارستان), Susan, Kubidschar, Diweschel (دیوشل), Lülekü (لیلا کو) nach dem nahen Berge so genannt; seitwärts des Weges liegen die Dörfer Schahneschin (شاه نشین), Poreschku, Malât, Schalman u. a.

Lengerûd, in sumpfiger Niederung,  $1\frac{1}{2}$  bis 2 Fars. vom Meere, soll früher Hafenplatz gewesen sein, daher auch der Name der Stadt und des nahen Flusses (لنگر رود), der an der Mündung den Namen Tschim-khale (چیم خاله) oder Tschomkhale und Tikole führt. Die Stadt hat 540 Häuser und besitzt eine Flotte von 150 Bötén und ist in 6 Quartiere eingetheilt. Dörfer, die zu Lengerûd gehören, sind: Pobegâde oder Powerkâde mit 100 Häusern, Kholikâter oder Khalkesar, nahe am See Mindukschar oder Saldaltschar, Tschop, Kurande, Suradschar, Mahamandan oder Mamandan, Palât kalâ, Gulbog, Sejdür-mahallâ, Hilesefid, Rudesar, 2 Fars. östl. von Lengerûd, 3 Kilometer vom Meere an dem Flüsschen Kijarûd (کیارود), hat einen grossen Bazar, der wie ein Karawanseraï gebaut ist, mit 110 Kaufläden, die alle mit Ziegeln gedeckt sind. Zwei mal wöchentlich wird hier Markt gehalten, das Dorf hat 120 Häuser und 400 Einwohner, 2 Moscheen und 4 Takie. Das Dorf erbaut jährlich gegen 42 Batman Seide. — Sarepul (سرپل) am Fl. Rudesar, der hier noch den Namen Schirerûd führt oder nach dem Dorfe genannt wird; Lâlerûd oder Lâlerûdkhane (لاله رودخانه), Timedschan (تیمجان), Tschahabetschir, Pulerûd (پلورود) am Flusse desselben Namens, Schirmahallâ, Kilâkedschan (کیلاکجان), am Fl. Salû mahallâ (سالومحله), Duski oder Dustekûh (? دوست کو) am Fl. desselben Namens; Gezâfrûd (گزاف رود) am Fl. desselben Namens; Kâsim âbâd (قاسم آباد) besteht aus zwei Dörfern, von denen das obere durch einen Garten berühmt ist, in dem 2000 verschiedene Arten Bäume wachsen sollen; treibt Viehzucht, ziemlich bedeutenden, Seidenbau und Ackerbau.

Zu den Bulûk Rudesar und Raneku gehört der Bezirk Sijakelârud (سیاکله رود) oder Sijakal, mit den Dörfern: Sijakelârud, Tschaidtschan, Tusaku, Schakuzbini, Tschakuni mahallâ, Khuschkelat, Rizamahallâ, Kârdtschi-mahallâ, Bagi-dascht, Schamurad-mahallâ, Mirza-mahallâ, Utak (in der Nähe Kupferminen), Lâgardschan, Dachuz-mahallâ, Khiat-mahallâ, Khuschkerûd, Mijanderûd<sup>1)</sup>.

کل — چاقونی محله — شافوزیبینی — تساکو — چای جان 1)  
 باغ دشت — کرجی محله — رضا محله — خشک لات — محله

Rescht, nach Angabe der Bewohner im Jahre 900 d. Fl. gegründet (nach dem Zahlwerthe der Buchstaben des Namens رشت), hat 5463 Häuser, 27314 Einwohner. Die Stadt ist in zehn Quartiere getheilt, in denen die beiden Religionsparteien der Niimati (نعمتی) und Haiderrri (حیدری) so vertheilt sind, dass je zwei Quartiere der einen Partei immer durch ein Quartier der andern getrennt sind, um im Falle eines Aufstandes die Einen leichter mit Hülfe der Andern unterdrücken zu können.

Dörfer nördlich von Rescht sind: Gärîka oder Muborek âbâd, 100 Häuser; Mangude, Pirebazar am Murdâb, Agakutsche-pir oder Okutschepir, Kumokul, Kueh, Merdych oder Mardach, Lâleka, Tesch, Bitsch, Alâmon, Budach, Pistek, Piledorban, Busar, 100 Häuser. Khadschikni, Kumyschal, oder Kaschal, Käfteru. Oestlich des Murdâb liegen die Dörfer: Dschiwerrûd, 100 Häuser, Stationsort; Khumâm, 100 Häuser, Lât, Pirde, Kulâtscha, Khunatscha pur, am Fl. Hakim rukhan mit einer Brücke (Kurpi), Pulûku, Turan-sera oder Taran-sera, Daletsche, Umysche, Tschanetsche, Bischeko oder Wischeko, Mischomandon oder Nischomandom, Schikar-sara, Sejd-sufijan, Barkode, Sede, Ibrahim sera, Dawadscha, Kisamandon, Kasimsera, Selibe-dschor, Korke, Kârbozde, Puschtum, Salkesar, Khuschkeramandon oder Khuschkebandon, Reschtâbâd, am Sefrûd.

Südlich von Rescht liegen die Dörfer: Kisbach, Girdedar mit einem Rohdor-khane (اگردارخانه) oder Schlagbaum, Suleimanderre, Bagischa, Hilpurdesar, Tuseramandon oder Surandon, Bedschore-pas, Halâ-sera u. a.

An der Strasse nach Laïdschan liegen die Dörfer: Kurd mahallâ (کرد محله) jenseits des Fl. Kelâdschi-rudbar; Schaleku (شانکو), Hadschi wische (ودشع) mit einem Rohdor-khane, Pokenar oder Potschekenar, am Fl. Aguzkul-pur; Lûtschegurab am Fl. Wischekai, Hurobeser, Hurobedschir, am Fl. Rudkhancî-hakem. Hinter diesem Dorfe kommt man an zwei Brücken. Pulenure und Pulekesch-damurde genannt, und weiter hin liegen die Dörfer Pir-musa, Dschanek-ber, Emir kutebûn, Muschde; Kutsch-Isfahan (دوچه اصفهان) wird Stadt genannt, hier wird Sonntag und Mittwoch Markt gehalten. Von Rescht bis hieher rechnet man 2 Farsang Weges. Dörfer in der Umgegend von Kudsch-Isfahan sind: Dschibetschokul, Rudkul, Goschkewo, Khischte-metschet, Gindiwonepudessar, Warasga u. a. Lajledschat, am Fl.

— جوز محله — لذر جان — اوضاقی — میوان محله — شامران محله  
— میان ده رود — خشک رود — خیاط محله

desselben Namens, mit einer Brücke. Rudbareki, 4 Fars. von Rescht. Rescht-âbâd am Ufer des Sefidrûd, gegenüber das Dorf Kisum und hinter diesem an der Strasse nach Lâidschan die Dörfer: Bosi-hurab, Sulfahar, Tidschnakuka u. a.

Zu dem Mahall Tulem am Ufer des Haffs Murdâb gehören die Dörfer: Naukhale, Tuljab khane, Hinde-khane, mit dem See Bidscheriki (بجاریکی), Kischistan, Sijâhderwischân, Lâkesar, Sijawi, Khamser, Nargestan, Gurab, angeblich Geburtsort des Schah Sefi; Pujan, Mes, Segaljan, Paskhan, Dschuma bazar, Siahtun, Gil-khuran, Dilâmandon u. a. <sup>1)</sup>.

Die Bewohner dieser Dörfer beschäftigen sich mit Seidenzucht; die jährlichen Abgaben belaufen sich auf 9000 Tumen. Der Mahall Tumen wird von 10 Flüssen durchströmt, von denen die grössten Kesma (Lûleman), Pischrûd-bar (Paskhan) und Sijahrûd-bar, an dem letzteren liegt das Dorf Pirebazar oder Pile bazar, mit zwei von Stein gebauten Magazinen zur Aufbewahrung der Seide, Cocons u. dgl. Den Weg von hier bis Rescht kann man bei gutem Wetter in einer Stunde zurücklegen, gewöhnlich aber braucht man einen ganzen Tag dazu. Seitwärts des Weges im Walde versteckt, liegen die Dörfer Fakil, Busar, Sijarekenar und Piledorban.

Zu Gil-gesker gehören die Dörfer: Isferd, nahe am Murdâb, Sikaser (oder Sisar und Sesar), Umendon, Khumejran am Fl. Obikenâr (wird auch Mahall genannt), Behember, am Fl. Tschelesar, auf der Landzunge des Murdâb; Tarehurab am Fl. Zemonibuzurg, wird auch Mahall genannt; hat eine warme Quelle. Pischede, Sijah-bar oder Sewar, besteht aus mehreren Dörfern.

Südwestlich von Rescht liegt der Distrikt Fumen, der alten Hauptstadt des Biepas, gegenwärtig ein elendes Dorf mit 140 Hütten und einem verfallenen Palaste der früheren Herrscher. Nördlich von Fumen liegen die Dörfer Gurbukutschi-sent, Kumak, Lûleman-bazar, am Fl. desselben Namens (Kesma); Dschir-kelâschin oder Kelâschim, 100 Häuser, liefert jährlich gegen 85 Batman Seide; Lischabundon, Kâsmo-bazar, 100 Häuser, liefert gegen 80 Batman Seide; Khalkasar oder Kelasar, Paskhan oder Pesokhan, Kasan, Mullasero, Kusegeron, Nude, Gurobenasir, Pescholem, Markhal, Schakhal, Mahâl <sup>2)</sup>,

کیشستان — هندہ خالہ — طولاب خالہ — نوخالہ 1)  
 — نرکستان — خمرسر — سیاوی — لاکسار — سیاه درویشان  
 — جمعه بازار — پس خان — صیقلان — مس — پودیان — کوراب  
 دلامندان — کیل خوران — سیاه تون

کسما — — جورکلاشم — لومان بازار — — کرہہ کوجہ سند 2)  
 — کوزہ کران — ملاسرا — کاسان — کلسر oder حلقوسر — بازار  
 محال — شاه خال — مرخال — پشالم — کوراب نصیر — نودہ

Dovesar, Kuwazon, Kuhna gurob, Tschekusar, Khusmakh, 250 Häuser; Magsal oder Makhsar; Molewon, Faläbod, Rudpisch, Kijawon, T'tchiran, Khudoschar, Guschljamandon, Buschde oder Pischde, Pain, Khatmegurob, Kälde, Dschur-kälde, Dschir-kälde, Kälde-kur, Dugar, Fakhscham, Sumosero, Sinni, Tschubemeschal, Kuhnesar, Sangebedschar, Gescht, Kalarudkhan, Rostekenor, Muschatuk, Tschaparde, Kokode, oder Kude; Dagande, Porekijab, Kuläpuscht, Markän, Tschaman, Gigoser, Tälili, Minar bazar, mit einem alten Thura, Tschihil-gusche-tschamani (چهل کوشه چمنی) genannt, der früher 75 Khan-Ellen hoch gewesen sein soll; Girdabad, Maleman, Purdesar, Khasru-âbâd, Dschur-paskie, Nufut, Lälekam, Ali-sera, Kasab ali-sera, Meltüskan, Pustin sera, Mehdi mahalle, Kazide, Gonkede, Surem, Sijahpîran, Aljale gubar, Oberüd, Khuschke nudehan, Bagbanan, Pamsar, Gurabepas, Dschirde, Schambe bazar, Serabestan, Dschir-send, Lämde, Tanaf, Äzkäm, Tschalukesar, Sijahrüd, Dschirpischkhan, Keran, Lischpare, Khurembische, Falekhabad, Schaledé<sup>1)</sup>,

خمخ — چکوسر — کهنه کوراب — کوزان oder کوززان — دافسار 1)  
 رد پیش — فل آباد — مالکوان oder مالوان — محسر oder مغصل —  
 ده کوشلامندان — خداهشهر — چیران — کیاپان oder کیاپان —  
 خنمیکوراب — بوین oder پوین — پیش ده oder پیژده — کوشلونندان  
 کلدہ کور — جیرکلده — جورکلده — کلده — خطیب کوراب oder  
 سند — سمسار oder صومعه سرا — فشخام — دوکور —  
 کشت — سنکه بچار — کهنه سر — چوب مشقال oder چو متقال  
 oder کده کاهه — چیرده — ماشانوک — راسته کنار — قلعه رودخان  
 — لاه پشت — پارکیاب — دخنده oder دوهنده — کوده oder کارده  
 — کرد آباد — مناره بازار — تللی — کیکاسر — چمن — مرکن  
 — لیلہ کام — نفوت — جورپاسکیه — خسرو آباد — پرده سر — مالمان  
 — میدی محله — پوستین سرا — ملوسکبان — قصابعلی سرا — علی سرا  
 — ایرود — الاله کوراب — سیاه پیران — سورم — کارکده — قاضی ده  
 — جیرده — کوراب پس — پامسار — باغبانان — خشکه نودخان  
 — ازده — تنف — لومده — جیرسند — سراپستان — شنبه بازار  
 — نیش یاره — کران — جیرپیش خان — سیاهرود — چاوکسر  
 شاندہ — فلج آباد — خرم بیشه

Schakal-gurab, Halil-sera, Pischesar, Kaze Ahmed-khan, Bedschar-kenar, Zergam, Husein-abad, Dschame schuran, Dschur-pisch-khan, Segaljan, Dschur-belkur, Pirde, Dschire-gurab, Geskere, Futmesar, Scharem, Sengdschu, Mijande <sup>1)</sup> u. a.

Im Ganzen zählt man 146 Dörfer dieses Distrikts, deren Bewohner sich zum grössten Theil mit Seidenzucht beschäftigen. In Fumen wird das in ganz Persien berühmte Rosenöl bereitet; die jährliche Abgabe des Distrikts beläuft sich auf 31,000 Tumen.

Südwestlich von Fumen, im Gebirge, liegt die Stadt Masulä (ماسوله), vermöge ihrer Lage eine natürliche Festung, 250 Häuser, zum grössten Theil von Schmieden bewohnt: berühmt sind die Eisenbergwerke in den nahen Bergen. — Zu dem Gebiet der Stadt gehören die Dörfer: Ljakesar, Schemba bazar (?), Kischi-halä u. a. —

Zu dem Bulük Scheft gehören die Dörfer: Usmawendan, Mardake, Nasir mahalle, Schalman, Bedau, Läfe bendan, Sefidmazki, Sijamaski, Kysba, Zulpiran, Kysbe mahalle, Mir mahalle, Scheikh mahalle, Segaljan, Kumsor, Tschumatscha, Nasiran, Pir Mohammed sera, Khurrem âbâd <sup>2)</sup>. Im Ganzen zählt man 110 Dörfer. — Zum Mahall Rudem gehören die Dörfer: Imâmzâde Haschim, am Fusse des Gebirges und am Sefidrûd, Serewan Kazyjan, Schahrustan, Kudum (کهدم) Ejnawar (?), Bazar-schah-agadschi, Duschambe bazar, Guwena oder Dejbuna, Saresenger u. a., die meisten am Weg von Rescht nach Rudbar.

Rudbar, 12 Fars. von Rescht, am Fusse des Gebirges und am Fl. Kyzyl-uzen, hat 797 Häuser und ist ganz von Weinbergen, Citronen- und Olivengärten umgeben, daher auch Zeitun-Rudbar (زیتون رودبار) genannt. In der Nähe, am Zusammenfluss des Kyzyl-uzen und Schahrûd, welche den Sefidrûd bilden, ist die im Alterthum unter dem Namen Fauces Hyrcaniae bekannte Bergschlucht.

کاس احمد — پیش سار — خلیل سرا — شاهخال oder شکال کوراب 1)  
— جامه شوران — حسین آباد — زرکام — بجارکنار — خان  
— بیرده — جیربلکور — جوربلکور — صیقلان — جورپیش خان  
— میازده — سنک جو — شرم — فوته سر — کسکرده — جیرکوراب

لعه — بداو — شالمان — نصیر محله — مردقه — عثمانندان 2)  
— ذوالپیران — قصبه — سیاه مریکی — سفیدمزیکی — بندان  
— کومسار — صیقلان — شیخ محله — میرمحله — قصبه محله  
خرم آباد — پیر محمد سرا — ناصران — چماچا

Zu Rudbar gehören die Dörfer: Ali Abad, Alise, Kuschik (fabricirt Schiesspulver), Kambar, Sarkhun, Keläs, Phildej (Piledej oder Philedje), Dorestan, Denkogo, Lua oder Laka (mit einer heissen Schwefelquelle); Khulumbu, Takilim, Gandscha, Kāzan, Dschubaa, Isfendiarmarz, Kälürez oder Kjalüras, Puschte, Rohdor puschte, Piri, Schamom, Forak, Tscharja, Imam-Abad, Kerarud, Khuläk-käsch, oder Khulak, Uskulek, Rustem-Abad, Rescht<sup>1)</sup>. Im Ganzen 46 Dörfer in Jailak und Kischlak getheilt. Die Bewohner sprechen den tatischen (تاتی) Dialekt, einen besonderen Dialekt des Gilanischen, verstehen jedoch auch Persisch.

An der Strasse zwischen Rescht und Rudbar, am Ufer des Dechahannum-derja, liegen die Dörfer: Hilpurdesar, Duschambe bazar, Schahagadschi, Kudum, Imānzāde Haschim, Nogulewa, Rustem-Abad, Dschuwenelād oder Dschuben, Gandscha, Rudbar.

Buläk Rahmed-Abad besteht aus folgenden Parzellen: Halime-dschan, Scheikh-Ali-Tuse an dem Fl. desselben Namens, Gukene, Scherbi dschar, Barakur<sup>2)</sup>.

Flüsse dieses Bul., die sich in den Sefidrūd ergiessen, sind: Oguzeban, Ali schahrūd, Kurtam<sup>3)</sup>.

Die Dörfer sind in Jailak und Kischlak getheilt. Jailaks sind: Mirdschan-Abad, Nande, Khusch abhure, Tschal seraki, Kelä wezan<sup>4)</sup>, Residenz des Statthalters von Rahmed-Abad. —

Von den übrigen Dörfern kennt man: Schihran, mit einem Fl. desselben Namens, Tutekbun, Schirküh, Istalkhedschan, Feteke, Kuschketschan, Kulüsferusch, Rudkhane, Puschte hān, Kijābad, Nasbi, am Fl. Kuherud Nasfi, der in den Sefidrūd fällt; Fetelek, Kurwars, Talābar, Keldijan, Wije, Keläschar an einem Flässchen, mit einer heissen Quelle; Harzewil<sup>5)</sup>, nahe bei Mendschil, am Fl. Harzewil, der in den Sefidrūd fällt.

بیلده — کلاس — سرخون — کامبر — کوشک — البیره — علی آباد 1)  
 خولوم بو — لانه oder لووه — دوکاهه — دارستان — فیلهه oder  
 کلوز — اسفندیارمرز — چوبن — کزن — کنجه — تکلیم  
 امن آباد — چریه — — شمام — پیری — راهدارپشته — پشته —  
 رشت رود — رستم آباد — اسکولک — خولک — کرارود —

براکور — شرق جار — کوکنه — شیخ علی طوسه — حلیمه جان 2)

کرتوم — علی شاه رود — اقوز بن 3)

کلوزن — چال سراکی — خوش آب خوره — نوده — مرجان آباد 4)

فتکوه — اسطاخ چان — شیرکوه — تونک بن — شهران 5)

In Rahmed âbâd wohnen folgende Stämme: Taife-i-Hakem, Pir-aslû, Duganlu, Walilu, Dschamanlu, Karkanlu;<sup>1)</sup> alle sprechen kurdisch, tatisch, gilekisch, theilweise auch persisch. Sie bewohnen die Dörfer: Kelâja, Aliâbâd, Sandas, Hakem neschim, Diwerûd<sup>2)</sup> und einige andere.

Mendschîl (منجیل), im Gebirge, nahe der Vereinigung des Schahrûd und Kyzal uzen, berühmt durch seine Olivenwaldungen, wird zu den Dörfern des Gebietes (ولایت) der Amarlû (عمارلو) und Baba-mansur (بابا منصور) gezählt. Diese Stämme wurden unter Schah Ismael aus der Türkei (روم) nach Gilân übergesiedelt, und haben, wie es scheint, denselben Landstrich inne, wo früher die Sekte der Assassinen hauste<sup>3)</sup>.

Die Amarlû sind in folgende Stämme getheilt: Taife Walikhan, Bischanlu, Schahkalanlu, Mahmudlu, Tschaggalanlu, Tschakhamlu, Titikanlu, Mirza khanlu, Taife-i-kâzim und Nauruzkhan Bakulikhan, Kabbe keranlu, Mendschiliho-bodardu, Schamkanlu<sup>4)</sup>.

Den Amarlû und Baba-mansur gehören die Dörfer: Lûschan, Name kuran, Khulkhob, Kelûrdere, Sengerûd, Sukure, Parubar, Pokdigde, Uskubun, Dschirinde, Mijane-kuschik, Ajnide, Biwerzin, Jukunem, Nawe, Kharpu, Wije, Lâje, Kelischam, Anbawe, Azkharkumbarase, Nasch, Puschte kâlân, Nuh-dih, Gilankesch, Talâku, Lijâwal, Masch mijan, Kijasch, Watal, Tschamal, Kupul, Sibir, Girdewische<sup>5)</sup>.

کیا آباد — پشت هان — رودخانه — کلوس فروش — کوشکچان  
— کلشتر — وبایه — کلدیان — طلاب — کل ورز — فتک — نصفی  
خرزہ ویدل oder خرزہ بیل

— جمع کانلو — ولیلو — دوغ کانلو — پیراصلو — طایفه حاکم 1)  
قرخ کانلو

دیورود — سندس — حاکم نشین — علی آباد — کلایه 2)

3) Vgl. v. Hammer, Geschichte der Assassinen.

— محمودلو — شاهقاندلو — بی شانلو — طایفه ولیخان 4)  
طایفه کاظم خان — میرزا خانلو — قیق کانلو — چاخم لو — چقاندلو  
نوروز خان باقی خان —

— سنک رود — کلورده — خوشواب — نمه کوران — لوشان 5)  
— میانہ کوشک — جیرن ده — اسکوبن — پاکده — یاروبار — سوکوره  
— لایه — ویبه — خرپو — ناوه — بوکنم — بی ورزین — عین ده  
— نه ده — پشته کلان — ناش — ازخر کام برسه — انبوه — کلشم

Stämme von Baba Mansur amarlū (بابا منصور عمارلو): Zikawar, Kuwart, Keschnerrūd, Tutektschal, Tijan descht, Kakustan, Kirwa, Pascham, Dainak, Tschelwaschk, Petel, Kemal-de, Narende, Kurerūd, Zarde-kāsch, Deschti-rez, Tehmuraz-ābād, Kenkeri, Kulāh-dschab, Kukedschin, Teskin<sup>1)</sup>.

Die Dörfer sind in Jailak und Kischlak getheilt; die Bewohner treiben Ackerbau und Viehzucht; der Viehstand ist bedeutend. Landessprache ist Kurdisch, doch versteht man auch Gilānisch und Persisch. Im Gebiet der Amarlū zählt man mehr als 20 heiße Quellen, von denen eine die Eigenschaft besitzt, jedes Thier auf der Stelle zu tödten.

Die Khanschaft Schandermin (شاندرومین) nördlich von Masul, vom Hafl Murdāb bis an das Gebirge, 1 Fars. breit und 7 Fars. lang, hat folgende Dörfer:

Biten oder Bitam, Umāl, Uljam, Tschamuschtudschan, Schahsch, Isozoe? u. a.

Die Dörfer sind in Jailak und Kischlak getheilt. In Kriegzeiten stellt Schandermin ein Contingent von 150 Tüfenktschi.

Die Khanschaft Talusch-dulāb und Gildulāb, an der Küste des Murdāb und des Meeres, 4 Fars. lang und bis an das Gebirge 7 Fars. breit, mit folgenden Flüssen:

In den Murdāb münden:

Malek-khale, Bedschar-khale, Ketschelek, Sefi-khale, Schil, Kergān<sup>2)</sup>.

In das Meer münden:

Milārūd, Amur-kend, Schefa-rūd, Sendijan, Naukende, Aladschan oder Alakam, Sember-tschale oder Simbarkhale, Dunja tschal (an der Grenze der Khanschaft Asalūm)<sup>3)</sup>.

Zu Talusch dulāb gehören die Dörfer: Pare-sar, Khal-khaljan, Kedustan, Urdedschan, Tscheku, Tscharotsch, Mazupusch,

- واطل - کیش - ماش میان - لیاول - طالاکو - کیلان کش  
- کردویشہ - سی بن - کیل - چمل

- تیمیان دشت - توتک چال - کشته رود - کوروط - زکابر<sup>1)</sup>  
- بقل - چل و اشک - دی نک - یاشام - کیروه - کاکوستان  
طہمورت آباد - دشت رز - زرد کش - کورہ رود - نارن دہ - کمال دہ  
تسکین - کہکہ چین - کلہ جوب - کنکری

کرگان - شیل - صفی خالہ - کچلک - ہاجار خالہ - ملک خالہ<sup>2)</sup>

- نوکندہ - سندیان - شفارود - عاشورکند - ملارود<sup>3)</sup>

دنیا چال - سیمہر خالہ - آلہ کام



Darihwoz, Rischan, Punal, Pain-punal zwischen den Fl. Tschapser und Schefarûd, Residenz des Gouverneurs; — Alan, Galysch-mahalle, Bischesara, Sijabil, Duran-mijane-rudkhan, Sarak, Deschtemin, Schir-betschepir-Imâmzâde, Tscharbade<sup>1)</sup> u. a. —

Als Jailyk sind bekannt:

Waska, Parkam, Minerûd, Seragili, Rauschande, Arewesch, Baran, Amirekuh, 100 Häuser, Tawila-guwan, Kule, Deschte-daman, Arutschul, Sinde oder Sinde-de, Rinatsch, Ispit, Arustan, Rengâb, Barzeguh, Abikenar, nahe bei Tschapud, wird Mahall genannt; Sangesar, Khoschabar<sup>2)</sup>, im Gebirge, vom Stamm Khoschabar bewohnt, von dem in Talûsch-dulâb 250 Familien leben, unter ihnen 30 Familien, die aus Schiraz eingewandert sind; sie bekennen sich zur Sunnet.

Zu Gil-Dulâb gehören die Dörfer: Tschabedschar, Tschengiran, Darsera, Giletschalân, Sejd-Scharefscho, mit Imâmzâde; Schanepawer, in der Nähe Ruinen eines alten Thurmes; Sijawezan, Kâtschilek, Sekam, Rudbar-sera, am Fl. Tschapser und am Fusse des Gebirges; Taremsera, Scheikhsera, Ademsera, Sasansera, Lâktarsera, Sijabulâsch, Rizwande-garibe-bende, Rudpuscht, Mamdukan, Rusar, Khimesera, Aschurkend, Schefarûd, Beg-zade-mahallâ, Sendijan, Scheschkuh, nahe der Küste am Schefarûd, Alkam, Simbarkhale, am Fl. Simbarkhale, Naukende, am Fl. Naukende, Dunjatschal<sup>3)</sup>, an der Grenze von Assalim.

چکو — ارده جان — که دوستان — خالخالیان — هره سر 1)  
کالش — آلان — هوندل — ریشان — دره واز — مازویش — چارمچ  
— سرک — دوران میان رود خان — سیاه بیل — بیسه سرا — محله  
چاروا — شیر بیچه پیر امام زاده — دشت مین

اره وشت — روشن ده — سراکیلی — مینه رود — پارکام — واسکا 2)  
اره چول — دشت دامان — کوله — توله کووان — امیرکوه — بهن  
رنک آب — عروستان — اسپیت — ریناچ — سنده oder سنده —  
خاشابر — سنکسر — اب کنار — برزه کوه —

سید شرف — کیل چالان — دارسرا — چنکیران — چاپجار 3)  
رود بار سرا — سه کام — کچلک — سیاهوزان — شانه پاور — شاه  
سیاه — لکتارسرا — ساسان سرا — آدم سرا — شیخ سرا — طارم سرا  
— روسر — مهدوکان — رود پشت — وضوان ده غرب بند — پولاش  
— سندیان — بک زاده محله — شقارود — عاشور کند — خیمه سرا  
دنیچال — نوکند — سیمبرخاله — آکام — شاشکو

In Taltusch-dulab und Gil-dulab zählt man im Ganzen 2849 Häuser mit einer Bevölkerung von 14644 Köpfen, 45 Imâmzâde und Asitane, 5 Buka, 26 Mühlen. Die Bewohner von Taltusch-dulab sind zum grössten Theil Sunniten, die von Gil-dulab hingegen Schiiten. Im Kriege muss Taltusch-dulab 150 Mann Tufenkdschi Contingent stellen. Die Bewohner von T. sind als gute Schützen berühmt und man sagt, der Khan könne jeder Zeit 5000 Mann Schützen aufstellen. Ackerbau und Viehzucht sind bedeutend; Weizen wird jährlich im Durchschnitt 58,000 Halwar erntet, Honig 600 Batman, Seide 2515 Batman. In Taltusch wird türkisch, gilanisch und theilweise auch persisch gesprochen.

Die Khanschaft Asalim (اسالم) 2 Fara breit, 10 Fara lang, bis Khalkhal, hat folgende Dörfer: Gigoser, Khalesera, Akhan Nawarûd, mit einem Fl. desselben Namens und einem Markte, der Sonntags gehalten wird; Kisam, Lâtaj, Kijasora, Residenz des Khan; Kule-sera, Taky<sup>1)</sup>.

Als Jailak sind bekannt: Nau, Lûmir, Alla-di<sup>2)</sup>.

Gesammtzahl der Häuser in Asalim 791; Einwohner (Talyach und Gileken) 4240, zum grössten Theil Sunniten; stellen 50 Tufenkdschi Contingent. — Weizen erntet man jährlich 25,000 Halwar, Honig 650 Batman, Seide 150 Batman (geringe Qualität).

Die Khanschaft Kerganrûd (کرگان رود) an der Küste, 8 Fara lang, bis an den Karasu oder die Grenze des Kreises von Astara, hat folgende Dörfer: Wazne, Nemir, am Fusse des Nemirtag oder Kuh-nemir, mit dem Flüsschen Nemir; Tschuwar, Hawik, Burmesera, Schilewar, am See Pelâsli (پلاسلی); Khatibsera am Fusse des Gebirges und einem Flüsschen, hat ein Imâmzâde des Mir-azim (میر عظیم); Lisar, am Fusse eines Berges auf dem ein Thurm steht; Heradescht, Mamdewar, Kalâbun, Darekari, Khodscha Karilalâ, Puschte, Dschimikuh, Girdab-uzen, Nawân, Surepuscht, Tul-gilân, Schakâr-descht, Rik (Kischlak des Khan von Kerganrûd), Tulerûd, Tschulendan, Kuhe-kari, Renk-resch-khane, Sideki, Taki, Dschukendan, Hindus keran, Kurdebidshar, Kelfarûd, Hijan, Khadsche Kari-pain, Tul-redsch, Aradescht, Turepuscht, Naalki, Galysch, Scheban<sup>3)</sup>, Nolband

- 
- لاتای — کدسم — نوارود — الالان — خال سرا — کیکاسر 1)  
 تاکی — کوله سرا — کیکاسرا  
 الله ده — لومیر — نو 2)  
 شلوار — بومسرا — هوپک — چوار — نمیر — وزنه 3)  
 نره ناری — قلعه بن — ممدوار — هراشت — لیسار — خطیب سر  
 — ناوان — کرداب اوزن — جمیکوه — پشته — خواجه کاری بالا —  
 — طول رود — ریک — شکر دشت — طول کیلان — سورة دشت

(mit einer Asitane des Suldan Seinaki?), Kakhruđ, Khatifsera (oder Khalesera oder Gil-sera), Khewir, am Ufer des Fl. desselben Namens und nahe der Küste; Kerganrűđ, nahe der Küste.

Jailak: Ak-ewlar (Jailak des Khan)', dazu gehören die Dörfer: Mijan-kuh, Schalewesch, Rezan, Marjan, Dizko, Kurmar, Utaksarű, in denen allen Viehzucht und Weizenbau betrieben wird; — Deran, Tilar, Tschuran, Alakesch, Dakhlakuni, Wil, Howesku, Geműschtun, Atischkesch, Sakht-dere, Dasch baschi, Lipan kesch, Ader badschan (?), Tekri, Gendschkhane.<sup>1)</sup>

An der Küste von Asalim bis an die Grenze von Astara sind die Flüsse: Kelfarűđ, Hinduakeran, Tulerűđ, Taki, Amaldschu, Kerkarűđ, Puschte, Handschakari, Pulkehuwi, Kuzek, Kunbildschu, Sardabkhale, Kide-dahane, Mamdewar, Lisar, Puresera, Khatibsera, Schilewar, Hewik, Hanseni, Ischuwar, Nemir, Rudkhane-kutschik, Dschilwand, Lundeibil, Hadschekeri, Astara;<sup>2)</sup> im Ganzen 72.

Gesamtzahl der Häuser im Gebiet von Kergarűđ, 6995, 15 Iműmzűde und Asitane; Einwohner — Talűsch (Sunniten), Gileki (Schiiten): 41,380; unter ersteren auch Türken, die aus Ardebil und Khalkhala übergesiedelt sind. In fast allen Dörfern finden sich einige Familien des Stammes Galtűsch (كالش); aus den Steppen Ardebil und Mugeru ziehen jährlich 5000 Familien nach den Jailaks von Kerganrűđ; Produkte sind: Weizen, 195,000 Halwar, Gerste,

— تاكى — سيده كى — رنك رش خانه — كوهنه كارى — جولاندىان  
— خواجه — حيان — كلفروء — كردق جار — هنده كران — جوكندىان  
— نعلكى — طوره پشت — ارادشت — طول رچ — كارى دامن  
— شبان — كالش

— ديوكا — مريان — رزان — شله وش — ميان كو — اق آبولر 1)  
— آله كش — چوران — طيلار — دران — اوطاق سرا — كومار  
— سخت — آتش كش — كاميش بن — هاوزكو — ويل — دخلاكوفى  
— كنج خانه — تكرى — (?) آذرباجان — لپان كش — داش باشى — دوه  
— عمله جو — تاكى — طول رود — هنده كران — كلفرود 2)  
— قوزك — پلك هنوى — خواجه كارى — پشتنه — كرئان رود  
— ممد وار — طالب دهنه — كیده دهنه — سرداب خاله — قونبيل جو  
— هنرفى — هويق — شله وار — خطيب سرا — بوره سرا — ليسار —  
— خواجه — لونددوبل — چلوندد — رودخانه كوچك — نمير — چوار  
— استارا — كارى

15,000 Halwar; Honig, 2500 Batman, Wachs, 250 Batman; Talg, 1500 Batman, Butter, 150 Halwar; Käse 1500 Halwar, Wolle 225 Halwar, Seide 75 Batman.

Die Abhängigkeit der Taltusch von dem Statthalter von Gilán ist nur nominell, die Bergbewohner gehorchen ihren Khanen und stellen nur ein Contingent von Tüfenkdschi.

Zwischen Kerganrúd und Russland ist das Gebiet von Astara (استارا).

Das Dorf Astara liegt am Meere an der Mündung des kleinen Flüsschens Astara, gegenüber dem russischen Zollhause. In dem Dorfe sind gegen 80 Magazine zur Aufbewahrung der Naphta-Schlänche. Die Einwohner des Gebiets treiben Ackerbau. Der Handel wird hauptsächlich mit Astrachan und Baku betrieben.

Enzeli wird Stadt genannt, besteht aber eigentlich aus zwei einander gegenüber liegenden Dörfern an der schmalen Meerenge, welche das Haff Murdáb mit dem Meere verbindet. Die berühmte Festung besteht aus einem zwei Stockwerk hohen Thurme an der einen Seite und zwei unbedeutenden Schanzbügeln an der andern Seite der Meerenge, mit 16 Kanonen und angeblich 155 Mann Besatzung. Der Ort ist schlecht gebaut und hat 353 Häuser, 3 Moscheen, 3 Takie und 2 Bäder. Die Einwohner fertigen vorzugsweise Schilfmatten; sie gehören zwei verschiedenen Stämmen an, Surkhi (سرخي), die unter den Sefiden aus dem Dorfe Surdik (سرخك) aus Semnan (سمنان) einwanderten und dem Stamme Uta-Mohammed-Riza. Die Sprache ist gilánisch, türkisch und persisch. Die kleine armenische Gemeinde, von 34 Seelen, in Enzeli hat ihren eigenen Geistlichen. Die Rhede von Enzeli ist eine der gefährlichsten an der ganzen Küste. — An der westlichen Seite des Murdáb liegen die Dörfer: Beschm, Sejde-rauschan, Kupurtschal, an der östlichen Seite Sausar und Kazyan.

Die Gesamtzahl der Dörfer in der Provinz Gilán beläuft sich auf 1250, der Einwohner auf 279,600; die Einkünfte betragen 204,382 Tumen. Der Reichthum der Provinz besteht vorzugsweise in Seide und Oliven. Den Ertrag der Seide kann man auf 4000000 Rubel Silber schätzen.

## Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

### Nachtrag

zu der Abhandlung „Scha'rânî und sein Werk über die muhammadanische Glaubenslehre“ <sup>1)</sup>.

Von

G. Flügel.

Die nähere Ansicht des Dresdner Codex Nr. 392, welcher das von Scha'rânî mitten im J. 967 (Frühjahr 1560) vollendete und in ein Vorwort, sechzehn Capitel und ein Schlusswort getheilte Werk لطائف المنن والاخللاق في بيان وجوب التحدث بنعمة الله تعالى على الاطلاق enthält, führte mich Bl. 23 r auf die von ihm selbst mitgetheilte Liste seiner bis dahin abgefassten Schriften. Da er diese wahrscheinlich mehr oder weniger genau nach der Zeit ihres Erscheinens ordnete, so wäre neben ihrer bis zu jenem Jahre gegebenen Vollständigkeit ihre Reihenfolge gesichert, was literarhistorisch immerhin nicht ohne Werth ist. Scha'rânî nennt die لطائف eine Selbstbiographie مناقب نفسه und vergisst nicht nach seiner Art zu bemerken, dass er in dem grössten Theile dieser Schriften, welche sich vorzugsweise mit dem Gesetz beschäftigen, zuerst einen völlig neuen Weg eingeschlagen habe وغالبها (i. e. الكتب). Es sind folgende:

1. البحر المورود في الموائيف والعهود, jene Schrift, welche den in der Abhandlung erwähnten Tumult in Kahira hervorrief.

2. كشف الغمة عن جميع الامة, eine insofern eigenthümliche Traditionssammlung, als sie nach der Reihenfolge der Capitel in juristischen Handbüchern geordnet und auf Beweise der vier orthodoxen Secten beschränkt ist, ohne sich um die zu kümmern, welche zuerst eine Tradition ans Tageslicht zogen oder bekannt machten, dagegen aber jeden Anhänger der orthodoxen Secten

1) S. Zeitschrift Bd. XX, S. 1 flg.

erwähnt, der zuerst einen Beweis auf sie begründete <sup>1)</sup>. Die Reinschrift vollendete er in Kahira im Anfange des Ragab 936 (Sept. 1529).

3. المنهج المبين في بيان أدلة المجتهدين, gleichsam ein Supplement zum vorhergehenden Werke, indem der Verfasser hier die dort erwähnten Traditionen auf die Männer zurückführte, welche sie überlieferten.

4. البدر المنير في غريب احاديث البشير النذير, eine von Hāgi Chalfa nicht erwähnte Schrift, deren Inhalt durch den Titel zur Genüge gekennzeichnet ist.

5. مشارق الانوار القدسية في بيان العهود المحمدية, eine von Schaʿrānī selbst als werthvoll كتاب نفيس bezeichnete Schrift, welche alle vertragsmässigen Verpflichtungen enthält, die von Muhammad den Gläubigen auferlegt worden sind. Ihm liegen Ueberlieferungen zu Grunde, welche zum Guten auffordern und vom Bösen abschrecken, also in zwei Theilen darüber handeln, was die Menschen nicht thun, um Verbotenes zu meiden, und was sie nicht thun, um Gebotenes zu verrichten. -- Ihre Vollendung fällt auf den 28. Ramadān 958 (Ende Sept. 1551). Vgl. den Wiener Handschriften-catalog III, S. 389 fig.

6. لوائح الانوار القدسية في مختصر الفتوحات المكية, ein Auszug aus Ibn al-ʿArabī's „Mekkanischen Eröffnungen“, vollendet im Dūʿlhiġġa 960 (November 1553).

7. قواعد الصوفية Grundregeln für die Sufi.

8. قواعد البركنشى, ein Auszug, welchen Schaʿrānī aus den Grundregeln über die abgeleiteten oder praktischen Rechtssätze des im J. 794 (1392) gestorbenen Scheich Badr-ad-dīn Muḥammad Bin ʿAbdallāh az-Zarkaschī verfasste.

9. منهاج الوصول الى علم الاصول, eine Vereinigung des gerühmten Commentars, welchen der im J. 864 (beg. 28. Oct. 1459) verstorbene Ġalāl-ad-dīn Muḥammad Bin Aḥmad al-Maḥallī zu Tāġ-ad-dīn ʿAbdalwāḥḥāb Ibn as-Subkī's (starb 771 = 1369/70) جمع über die Grundlehren des Rechts herausgab, mit den Glossen, welche der im J. 907 (1501/2) verstorbene Kamāl-ad-dīn Muḥammad Bin Muḥammad Ibn Abī Scharī zu jenem Commentar geschrieben hatte.

1) Nonnisi im Hāgi Chalfa V, S. 210 Z. 9 der Uebersetzung ist in minine zu verwandeln.

10. *اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الاكابر*, das von mir in der Zeitschrift ausführlich behandelte Werk.

11. *اكتتاب المصون في علم كتاب الله المكنون*, eine in echt muhammadanischem Geiste auf den wunderbaren Inhalt des Korans gegründete Schrift, die nicht weniger als dreitausend Wissenschaften herausklügelt, welche in seinen Suren verstreut sich vorfinden sollen.

12. *طبقات الصوفية*, die Classen der Sufi von Abû Bakr an bis zum Schluss des J. 960 (1552). Er gab diesem Werke den besondern Titel *لوائح الانوار في طبقات السادة الاخيار* und trug es vorzugsweise aus frühern Schriften desselben Inhalts zusammen, wählte aber im Ganzen nur 442 Individuen als solche heraus, welche Andern als Muster dienen konnten und Aussprüche thaten, die den ersten Standpunct *الطريقة* und den dritten d. h. höchsten eines wahren Sufi *الحقيقة* berührten. Auch finden sich mehrere seiner Zeitgenossen darunter, mit denen er freundschaftlichen Umgang pflog.

13. *مفتاح الكباد في بيان مواد الاجتهاد*, sich über die Bedingungen verbreitend, welche zum Grade eines wahren Muğtahid führen.

14. *لوائح الخذلان على كل من لم يعمل بالقرآن* mit einem aus dem Titel erklärlichen Inhalt.

15. *حدّ الحسام على من اوجب العمل بالالهام*, gegen falsche Propheten gerichtet, die für um so gefährlicher dargestellt werden, als diese durch *الالهام* vermittelten Eingebungen der Sufi zu wissenschaftlichen Beweismitteln dienen.

16. *انتنبع والفحص على حكم الالهام اذا خالف النص*, eine weitere Erläuterung der vorhergehenden Schrift, gerichtet gegen solche, deren vermeintliche göttliche Offenbarungen durch *الالهام* im Widerspruch mit den ausdrücklichen Worten des Koran stehen.

17. *البروي الخواطف لبصر في عمل في الخواطف*, in welcher Schrift Scha'rânî eine unter den Augen seines Scheichs 'Alî Marşafî zugebrachte eintägige Einsamkeit zu schildern scheint.

18. *الانوار القدسية في معرفة رسالة الانوار في آداب العبودية* oder *الانوار القدسية* in ein Vorwort, drei Capitel und ein Schlusswort geteilt und über die *العبودية* genannte Art Gottesdienst handelnd. Vgl. die Abhandlung S. 41 Anm. 57.

19. *كشف الحجاب والوان عن وجه اسئلة الجان*, vorzugsweise  
Bd. XXI. 18

über die sufische Vereinheitung mit Gott في التوحيد behandelt S. ebenda S. 3.

20. فوائد اللائد في علم العقائد, über die Glaubensartikel.

21. الجوهر والدرر, eine Monographie, in welcher Scha'ranî zusammenstellte, was er an wissenschaftlichen und geheimnisvollen Aussprüchen von seinem Meister 'Alî al-Chawwâş gehört hatte S. ebenda S. 1.

22. الكبريت الاحمر في بيان علوم الشيخ الاكبر, eine Auswahl, die er aus dem vorhin unter 6. erwähnten Auszuge aus Ibn 'at-'Arabi's Mekkanischen Eröffnungen auf Bitten mehrerer Scheiche in Kahira unter Gesichtspunkten veranstaltete, über welche uns Hâşî Chalîfa (IV, S. 388) aus dem Werke selbst das Nähere berichtet.

23. كتاب الاقتباس في علم القياس, dessen Inhalt sich aus dem Titel ergibt.

24. انبياء المفتقرين في القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر, ein Nothschrei über die Gegenwart angesichts der vergangen bessern Zeiten. Er zeigt hier, wie die Gefährten Muḥammads, deren Nachfolger und gläubig handelnde Gelehrte ein ganz anderes Lebensbild bieten und Zeichen einer Religiosität hinterlassen haben, von denen jetzt wenig mehr zu erblicken sei.

Am Schluss dieser Aufzählung bemerkt Scha'ranî, dass er auch noch Anderes geschrieben, das hier Erwähnte aber eine grössere Verbreitung in den Ländern des westlichen Afrika wie unter den Arabern والعرب gefunden habe.

## Bemerkungen zu Gaubari's „entdeckten Geheimnissen“ u. a.

Von

Prof. Fleischer.

Herrn Professor *de Goeje's* höchst dankenswerther Aufsatz über das uns zuerst durch Herrn Dr. *Steinschneider* näher bekannt gewordene wunderliche Buch, Bd. XX S. 485 ff., veranlasst mich zu einigen Bemerkungen.

Dr. Steinschneider nennt nicht, wie S. 486 Z. 22 u. 23 angegeben ist, Gaubari's jambisches Gedicht über die Geomantie, علم الرمل, „einen Vers über die Punktirkunst“, sondern unterscheidet Bd. XIX S. 571 vorl. u. l. Z. den von Gaubari aus jenen



Gedichte angeführten Vers ausdrücklich von dem Gedichte selbst. Wenn Prof. de Goeje weiterhin dem Ausdruck „Punktirkunst“ für علم الرمل die wörtliche Uebersetzung „Sandkunst“ entgegenstellt (S. 496 Z. 17, 21 u. 22), so sind Sprachgebrauch und Verständlichkeit entschieden auf Dr. Steinschneiders Seite; s. Catal. libb. mss. Bibl. Senat. Lips. S. 394 Col. 1 u. 2, S. 424 Col. 1 Z. 17 ff.

S. 489 Z. 17 ist die Lücke im Verse wohl durch تَنْظُمَاتٍ auszufüllen, wozu تَنْظِيمًا den Inf. absol. bildet: „seine Schriftblätter (d. h. die Blätter, auf welchen die ihm zu Theil gewordene Offenbarung aufgezeichnet ist) enthalten die Aussprüche Gottes gleich Perlen an einander gereiht.“

Gegen die S. 490 Z. 1—5 ausgesprochene Meinung, die Bedeutung von نواميس, Geheimkünste, lasse sich nur daraus erklären, dass نواميس افلاطون, Plato's Schrift über die Gesetze, wegen des vielen Bildlichen und Räthselhaften in ihr gleichbedeutend geworden sei mit „Räthselsprüchen Plato's“, erlaube ich mir auf das zu verweisen, was Bd. XII S. 701 u. 702 Anm. 3 von der Zwitternatur und der doppelten Bedeutungsreihe des proteusartigen Wortes ناموس gesagt ist. Das Gaukler- und Gaunerwort ناموس, „List, mit der man insgeheim und hinterrücks operirt“, kommt nicht von νόμος, sondern vom ächt arabischen Verbalstamme نَمَسَ, geheimhalten, her. Für كثر S. 491 Anm. 1 Z. 7 schlage ich كثر vor, wörtlich: „als der hinsichtlich seiner aufgeregte Staub viel geworden“ d. h. die Aufregung in Betreff seiner auf einen hohen Grad gestiegen war.

أَحْرَفَ S. 495 Z. 10 ist in freierer Weise als Elativus von مُحَارَفَ S. 494 Z. 5 v. u. gebraucht, also nicht „der grösste Betrüger“, sondern = اشدَّ الغَبَانَةِ oder اشدَّ الحِمَاقَةِ, der grösste Dummkopf; s. Rosen, Elementa persica S. 49, wo dasselbe Geschichtchen in anderer Fassung erzählt ist mit dem Stichworte احمق.

Die Textentstellung S. 500 Anm. 1 Z. 4 v. u. beschränkt sich wahrscheinlich auf den Wegfall von في المَاطِنَ zwischen و والفواميس. Durch Wiederherstellung dieser beiden Worte wird das zweite Glied des Gegensatzes, in Uebereinstimmung mit der allgemeinen Ankündigung Z. 5 v. u., vervollständigt und Logik und Sprachgebrauch zufrieden gestellt. Die verderbte Stelle aus Hariri S. 501 Z. 6 v. u. lautet bei diesem selbst, 1. Ausg. S. 303 u. 304:

فَوَلَّتْهُ مَنْزِلَةُ الْفُضَيْلِ، وَسَدَلَتْ الدَّهْلَ عَلَى تَحَارِيِ الْبَيْلِ،

نَعْرُوا (d. h. نَعْرُوا) S. 506 Z. 28 ist eine hier allerdings auffällige magrebinische Vulgärform für نَعْر; a. Bd. XVIII S. 389 Z. 6—5 v. u.

تَخِيَّتْ S. 507 Z. 1 verwandle man in تَخِيَّتْ (Inf. von تَخَى, später خَى) und الرُخْمَة S. 507 Z. 7 in الرُخْمَة. Letzteres Wort ist das arabisirte pers. رُخْم, von رُخْم Schlag, daher ursprünglich überhaupt Schlägel, Werkzeug zum Schlagen; dann wie πληκτρον von πλέσσει besonders Stäbchen zum Schlagen eines Saiteninstruments oder Bogen zum Streichen desselben; hier Zauberstäbchen, baguette.

Diese Bemerkungen, für die ich vor Allem die Zustimmung Herrn Prof. de Goeje's selbst zu erlangen hoffe, mag sich ein Bedenken anschliessen gegen das von Herrn Prof. Dezy Bd. II S. 621 über سَرَى الْقَيْن in Müller's Beiträgen zur Geschichte der westlichen Araber, S. 1. Z., ausgesprochene Verdammungsurtheil. Die „Nachreise des Schmidtes“ war bei den Arabern sprichwörtlich, und wenn sie auch bei Maidāni, Arab. provv. I S. 60 Nr. 185, scheinbar mit einer andern Bedeutungswendung vorkommt als an der bemerkten Stelle, so fragt es sich doch, ob nicht auch die letztere den Sinn zulässt, dass die Reise des Schriftstellers nach Irāk, wie jene sprichwörtliche des Schmidtes, zwar zeitig beschlossen und angekündigt, aber durch diese und jene Zwischenfälle verzögert und aufgehalten worden sei.

Schliesslich noch ein Beitrag zu dem mehrmals, zuletzt Bd. XX S. 611 u. 612 besprochenen arabischen Reim-ā. Dass der im Mafṣṣal S. 141 dritt. Z. angeführte Vers:

نَعْرَكَ مَا أَدْرَى وَإِنْ كُنْتُ دَارِيَا بِسَبْعِ رَمَيْنِ الْجَمْرِ أَمْ بِثَمَانِ

in dieser Form ächt ist, erhält aus den in Abulbakā's Commentar (Ms. Ref. 72, S. 619 Z. 13—15) dazu angeführten vorhergehenden Versen aus der betreffenden Kaṣīde des 'Umar bin Abi Rabi'ah

mit dem Reime اِن. Nichtsdestoweniger hat die Bulaker Ausgabe der Alfiah vom J. d. H. 1252, S. 14 vorl. Z., und danach die Dieterici'sche S. 101 Z. 4 denselben Vers mit ثَمَانِيَا am Ende, auf دَارِيَا reimend, was in Verbindung mit dem früher darüber Beigebraachten wenigstens soviel beweist, dass man später kein Bedenken trug, dem Reime sogar in angeblich mustergiltigen Versen dieses Opfer zu bringen. Auch Freytag, Darst. d. arab. Verskunst, S. 506 Z. 8, hat schon ein unzweifelhaftes Beispiel von diesem Reim-ā.

## Note zu den „Bemerkungen“ Bd. XX, 446.

Von

Kirchenrath Dr. Hitzig.

In Form einer Frage sprach ich (s. Bd. XX, S. VII.) die Meinung aus, dass gewisse in den Aramaismus aufgenommene Wörter aus unbekannter Sprache von Ureinwohnern Syriens herkommen. Wenn nun Hr. Dr. Perles die angeführten Beispiele ihres Ortes einzuweisen versucht, so sei es mir zu sagen gestattet, wie weit seine „Beantwortung“ mir genügt hat.

Betreffend das erste Wort, bin ich nicht im Falle, zwischen den Lesarten *דלכסו* und *דלכסס* (*ἐλκωσις*) und für die erstere zu entscheiden, bekenne mich vielmehr für die beigebrachte zweite Hrn. Perles zum Danke verpflichtet. Weniger will mir einleuchten, dass *אִרְס* das lateinische *virus* sei, in welchem ja schliessendes *s* nur dem Casus, nicht dem Thema eignet. Ich bezweifle sehr, dass demselben sich noch, wie in *אִרְסָא* geschieht, der Art. anfügen konnte. *אִרְסָא* = *τόμος* beweist nicht, denn hier wie in *אִרְסָא*

(*στοιχεία*) und *אִרְסָא* dient *א*, um eine zusammengesetzte Sylbe zu schaffen. — *אִרְסָא* ferner soll nach Perles nicht Russ, sondern als = *χρῶμα* Farbe im Allgemeinen, nicht bloss schwarze bedeuten: — ich wünschte, es wären Beweise beigebracht. Jer. 8, 21. 14, 2. wird *קָרַר* mit *אִרְסָא* *אִרְסָא* *אִרְסָא* (הִן) *אִרְסָא* *אִרְסָא* *אִרְסָא* übersetzt: soll das heissen: mein (ihr) Antlitz ist mit Farbe bedeckt, schwarz wie ein Topf?

Die Combination von *gushpanqa* mit *σφραγίς* überlasse ich ihrem Schicksal, und erlaube mir schliesslich nur daran zu erinnern, dass die vier Vocabeln beispielsweise angeführt wurden und keineswegs die einzigen ihrer Klasse sind. Wohin thut Hr. Perles die Wörter *אִרְסָא* (Becher), *אִרְסָא* (Schritt), *אִרְסָא* (Bette), *אִרְסָא* Zahn, *אִרְסָא* (Fürst) und so viele andere?

## Zur Topographie des alten Jerusalem. I.

Von

Dr. F. Hitzig.

Wir wissen, wo ungefähr das „Wasserthor“ zu suchen ist. Bisweilen wird die Bestimmung im Osten hinzugefügt (Neh. 12, 37. 3, 26.); wer vom Siloahteiche zum Tempel hinanstieg, kam daran vorbei (Sukka 4, 9.); und kraft Neh. 3, 28. 32. folgten von ihm aus nordwärts das Ross- und das Schafthor. Das Wasserthor war

im Osten das südlichste, stand gegenüber einem ähnlich benannten westlichen, dem Quellthore, und wird wohl eben deshalb an den angeführten Stellen markirt als östliches.

Hervor geht nun ferner aus Hi. 29, 7. 2 Sam. 21, 12., dass man den חורב (Freiplatz) einer Stadt nannte, ausserhalb des Thores gedacht werden muss; wirklich befindet sich Neh. 8, 1. ein solcher vor (בְּפֶתַח) dem Wasserthor. An letztere Stelle nun knüpfen wir an. Ihr entspricht 1 Esdr. 9, 38., woselbst die hebräischen Worte *ἐπὶ τὸ εὐρύχωρον τὸ (für τοῦ) πρὸς ἀνατολὰς τοῦ ἱεροῦ πυλῶνος* zu schreiben sind. Das Wasserthor kann nicht auch das heilige Thor heissen, ja selbst keines der Tempelthore so vor den andern vorzugsweise; aber auch V. 41. (= Neh. 8, 2.) wo *הַחֹרֶב* statt *חורב* verschrieben ist, heisst es *עַל כֵּן עָם* *πρὸ τοῦ ἱεροῦ πυλῶνος εὐρύχωρον*. Hier bietet nun Hitzig 1 Esdr. 5, 46., wo statt *בְּיָדוֹם* *בְּ* Esdr. 8, 1. umständlicher *עַל כֵּן עָם* *εὐρύχωρον τὸ πρὸ τοῦ* (so anstatt *τοῦ πρῶτου*) *πυλῶνος* *πρὸς τῇ ἀνατολῇ* geschrieben steht. Also am Platze von *ἱεροῦ* (*חורב*) vielmehr *πρὸς τῇ ἀνατολῇ* d. i. *חורב*. Allein so sagt man nicht; für Ostthor prägte der Sprachgebrauch *חורב* *מערב* aus (Neh. 8, 29.). Eben desshalb meinte der Uebersetzer 1 Esdr. 9, 38. 41. vielmehr *חורב* zu sehn; *חורב* aber, in dieser Verbindung unbrauchbar, da die Stadt ausser dem Wasserthor noch mehrere Ostthore hatte, ist verdorben aus *חורב*.

Somit wäre der Freiplatz des Wasserthores vor dem Unverstand eines Abschreibers und eines Uebersetzers gerettet; und nun bietet uns Neh. 8, 16. noch einen zweiten חורב des Thores Ephraims. Hier lasse ich einen jungen Freund reden, Hn. Vikar Kneucker von Kirchheim bei Heidelberg, der die Aussage geprüft und das betreffende Resultat gefunden hat.

„Der Vers handelt von dem Laubhüttenfeste der Juden im 7. Monate des Jahres 457., und lautet: — und sie machten sich Hütten, Jeder auf seinem Dach und in ihren Höfen und in den Höfen des Gotteshauses; auf dem Freiplatze des Wasserthores und auf demjenigen des Thores Ephraims. Die erste Vershälfte ist klar, desto auffallender die zweite. Warum nur an diesen beiden Thoren, und warum gerade an diesen? Warum nicht auch z. B. am Thalthor, das doch ebenfalls eine Hauptpforte war? Die LXX weichen hier sehr stark vom hebr. Texte ab, sie schreiben: *καὶ ἐν πλατείαις τῆς πόλεως καὶ ἕως πύλης Ἐφραϊμ*. Indess dieser Text hängt in sich nicht zusammen, und ist in seiner zweiten Hälfte, die zum Ziele des Ausgangspunkt vermissen lässt, sinnlos, so sehr dass es dem Uebersetzer auffallen musste und er gewiss auf Abhilfe gesonnen haben würde, wenn ihm die Worte nicht im Grundtexte deutlich vorgelegen hätten. Hier bieten also LXX sicherlich den alten Text. Aber dann ist ebenso bestimmt ihre erste Hälfte unrichtig, eben weil richtig die zweite; und wie kann man von Freiplätzen im Plural,

d. i. Strassen der Stadt reden bei dem damaligen Zustande Jerusalems, das noch verwüstet lag bis zur Ankunft Nehemia's (Neh. 2, 3. 5. 17.)? Unser hebr. Text ברחוב gewährt einen erträglicheren Sinn. Von vorne herein aber verlangt שער אפרים ein Correlat, und τῆς πόλεως der LXX, aber dergleichen auch שער המים unsers hebr. Textes eine Verwerthung. Da nun רחוב שער המים zugleich eine πλατεία τῆς πόλεως ist, und diese weitem Begriffes auch den רחוב שער אפרים mit umfassen kann, so sind wir damit in den Osten ausserhalb der Altstadt gewiesen. Hier aber findet sich wirklich eine πλατεία τῆς πόλεως: die γὰρ αὖξ πλατεία τε καὶ βαθύα, welche sich im Osten vom Ephraimsthor um die Unterstadt herum und als enge Schlucht zwischen Zion und Ophel hin zum Wasserthor und hinab zum Thale Josaphats zieht. Wenn nun die Laubhütten der Juden sich dieses Thal entlang bis zum Ephraimsthor erstreckten, so haben sie wahrscheinlich — wie es auch natürlich erscheint — bei dem Wasserthor begonnen; und die ursprüngliche Textgestalt war ohne Zweifel folgende:

— וברחוב העיר משער המים ועד שער אפרים:

## Nachträgliche Bemerkungen zu Bd. XX dieser Zeitschr.

Von

Rabb. Dr. Geiger.

S. 156. habe ich zu עורה ein Fragezeichen gesetzt, allein mit Unrecht. Die Samaritaner haben, wie mir Hr. Dr. Derenburg bemerkt, عور, nach Jakut Avarta, bei Farchi in Kafthor wa-Ferach f. 47 b עורה, für die Grabstätte der alten Priester gehalten, wie sich in Liber Josuae und in den Annalen des Abulfath findet. Ich verweise jetzt auch noch auf Heidenheim's Vierteljahrsschrift Bd. I S. 122, Bd. II S. 216 und Anm. 4.

S. 157 ff. Die Ungunst, welche Juda bei den Samaritanern trifft, geht auch, doch abgeschwächt, auf Benjamin über. Dieser Stamm war ja neben Juda ein Grundbestandtheil des jüdischen Reiches und gleichfalls bei der Herstellung des zweiten jerusalemischen Tempels theilhaftig. Juda gab, als der überwiegende Theil, dem Staate den Namen, und so trat Benjamin weniger hervor; das ihm ertheilte Lob brauchte daher nicht so ängstlich in das gerade Gegentheil umgedeutet zu werden, doch fand es immerhin eine Beschränkung. Weniger zeigt sich das im Segen Jakobs. Dort (1 Mos. 49, 27) setzt der Samaritaner ער für זר; bei einem Worte, das in dem dort gebrauchten Sinne „Beute“ selten und poetisch ist, für den Samar. aber ein Hapaxlegomenon war, mag ihn leicht der Unterschied in der Auffassung zu der Aenderung ver-



anlasst haben. Der Strich, den ferner der Sam. über **אכל** setzt, deutet offenbar darauf hin, dass das Wort nicht in der gewöhnlichen Bedeutung „essen“ zu nehmen ist, sondern in der mehr figürlichen: die Haut abziehen oder ähnlich (vgl. diese Ztschr. B. XVI S. 718 f.). Der aramäische Samaritaner übersetzt die Stelle mit **סרר** **אכל** also „er vertilgt“, **סרר** hat er nicht verstanden und gibt **אכ** wie er das unzählige Male mit einem unverständenen **רד** thut, mit **סרר** „bis“ wieder, dem er das Suffix der ersten Person anzufügen dennoch kein Bedenken trägt, Abu-Said jedoch mit **بغضم الحلي**, er plündert den Schmuck. Ob darin eine Absicht liegt, Benjamin als den widerrechtlich einen Vorzug sich Anmassenden darzustellen, will ich nicht entscheiden. — Weit entschiedener stellt sich die Absicht, das Lob Benjamins zu verkümmern, heraus in der Deutung, welche den von ihm im Segen Moses (5 Mos. 33, 12) gebrauchten Worten gegeben wird. Aus **יד יד** macht der Sam. **יד יד**, das erste **ל** lässt er ganz zurück, so dass B. nicht ein Liebling Gottes genannt wird, der bei Gott (oder: bei dem Gott) sicher wohnt, sondern es heisst: die Hand (oder die Macht **כֹּחַ**, **כֹּחַ**) Gottes ruht sicher. Selbst **חֹסֶה** ist den Uebersetzern nicht ein Schützen oder Bedecken, sondern ein blosses Schweben **יִרְדָּף**, **יִרְדָּף**. Hier ist die Absicht offenbar, die Beziehung auf Jerusalem, welches innerhalb des benjaminitischen Gebietes lag, als heilige Gottesstätte zu verwischen.

S. 159 und 161. Interessant ist, dass derselbe Vorwurf, welchen die Samaritaner gegen die Juden erheben, von den Karäern gegen die Rabbiniten wiederholt wird. So sagt von ihnen Salmon ben Jerocham (bei Neubauer: Aus der Petersburger Bibliothek Note IX S. 111): **וְסֵם חֲרִיבָא נְבִי אֵלָא וְקִאֲלִיָּא מִיָּה מַעֲנִי כִּיב מִמָּא יִסּוּל שְׂרָחָה**

S. 523 Z. 10 lesen wir: schauet auf den Weg **לְמַעַן יִשְׁכַּח** und kommen und drängen euch, vor ihnen euch zu entfernen. Diese syrischen Worte übersetzt Hr. Dr. P. Zingerle auf S. 526 „wie Andere darauf fortgetrieben werden“. Allein **לְמַן** ist hier nach der Bedeutung von **סָרַר** oder **סָרַר** in Mischnah und Gemara, auch Thargumim zu nehmen: gedrängt, d. h. beschäftigt, eilig (vgl. in Kürze J. Levy's chald. Wörterbuch Bd. I S. 318 f.), also: es sind auf ihm bereits Andere beschäftigt.

S. 550 f. und 556 f. Die Frage, ob ein im Mutterleibe gefundenes junges Thier auch später, wenn es völlig herangewachsen ist, opferfähig ist, macht nicht blos den Samaritanern Bedenken, sondern sie wurde auch von der pharisäischen Halacha verneinend entschieden. Der consequente spätere Pharisäismus versuchte zwar auch gegen diese Entscheidung Widerspruch zu erheben; allein während er bei dem gewöhnlichen Schlachtvieh seine Behauptung

so weit zur Geltung brachte, dass man für das im Mutterleibe gefundene Thier gar kein besonderes Schlachten für nöthig hielt, sondern durch das mit der Mutter vorgenommene Schlachten das Junge als ein an ihr haftendes Glied auch für zum Genusse tauglich erklärte. drang er bei dem Opferthiere mit seiner Theorie nicht durch. Aus den Bibelworten nämlich, dass das Junge sieben Tage sei *חורח אמי* „unter seiner Mutter“ und erst vom achten Tage an zum Opfer tauglich sei (3 Mos. 22, 26), wird in Sifra die Bestimmung abgeleitet, dass das Junge zu irgend einer Zeit eine Mutter um sich gehabt, *סריט ליהורם*, ausgeschlossen von der Tauglichkeit zum Opfer sei das (von Geburt an) verwaiste Thier. Was das sagen will, erklärt die Mischnah Bechoroth 9, 4: *כל שמתה אמי או איזיהו יתום* „verwaist heisst ein solches Thier, das (zur Geburt kam, als) seine Mutter starb oder geschlachtet wurde“<sup>1)</sup>, d. h. eben ein im Leibe der verendenden Mutter aufgefundenes lebendes Junges. Die Halacha erklärt ein solches also als untauglich zum Opfer. Der spätere Pharisäismus will diese priesterliche Bestimmung mildern; Josua will, dass wenn das Kind zur Welt gekommen, so lange noch die Mutter unzerstückt, die Haut noch nicht abgezogen ist, es wohl zum Opfer tauglich sei, es nicht in dem Sinne als geborene Waise betrachtet werde: *אסילו נשחטה אמי והשלה קיים אין זה יתום*. Dieselbe Bestimmung wird auf das Verzehnten des Viehes (3 Mos. 27, 32) übertragen; auch da soll das Verwaiste (und das noch nicht acht Tage alte wie das zur Seite herausgekommene auf unnatürliche Weise geborene Vieh) nicht mitgezählt werden. Dagegen soll nun Josua nach einer Ansicht in der Baraitha das., alle diese Thiere wohl mitgezählt wissen wollen. — Die Streitfrage blieb für Opfer, die nicht mehr Statt fanden, auf dem Gebiete der Theorie; für den profanen Fleischgenuss wurde das „verwaiste“ Thier von dem späteren Pharisäismus durchaus als blosses Glied der Mutter betrachtet. Die Samaritaner jedoch halten wie Sadducäer und Karäer an der alten priesterlichen Halachah fest, so dass das „Verwaiste“ zum Opfer untauglich, zum gewöhnlichen Genusse jedenfalls des besondern Schlachtens bedarf.

Frankfurt a. M. 28. Jan. 1867.

<sup>1)</sup> Dasselbe sagt, nur in etwas unpassendem Ausdrucke, die Lesart der Gemara 57a in der Mischnah: *כל שמתה אמי ונשחטה ואח"כ ילדה* „wenn die Mutter gestorben und (d. h. oder) geschlachtet worden und nachher geboren hat“!

## Sibawaih's arabische Grammatik.

Von

Prof. Fleischer.

„Seit Jahren wünsche ich kein Buch mehr herausgegeben zu sehen als Sibawaih's Kitāb, dieses Grundwerk aller spätern systematischen Darstellungen der arabischen Grammatik“. So schrieb mir Prof. Nöldeke im April 1866 auf die Nachricht, dass Herr *Hartwig Derenbourg*, ein Sohn des rühmlich bekannten Orientalisten Joseph Derenbourg in Paris, die Studien über das genannte Werk, die er schon daheim nach der von de Sacy in der Anthologie grammaticale beschriebenen und benutzten Handschrift der kaiserlichen Bibliothek begonnen, in Leipzig nach der Handschrift Nr. 408 des asiatischen Museums der St.-Petersburger Akademie fortsetze, in der Hoffnung, dereinst eine kritische Ausgabe des „Buches“ veranstalten zu können. Mit den angeführten Worten hat Prof. Nöldeke gewiss den Wunsch jedes Fachgelehrten ausgesprochen: denn nach *Flügel's* bahnbrechender Geschichte der grammatischen Schulen der Araber bedürfen wir vor Allem der unmittelbaren Einsicht in die Werke der ältesten arabischen Grammatiker, als Vorbedingung einer innern Geschichte der arabischen Grammatik selbst und einer sichern Erkenntniß der Gründe vieler materieller und formeller Eigenthümlichkeiten in der Behandlung dieser Wissenschaft, wie sie uns in späteren Werken vorliegt. Allerdings kann eine so umfängliche und schwierige Arbeit wie die von Herrn Derenbourg unternommene nur langsam vorwärts schreiten, um so mehr da derselbe gegenwärtig in Paris als Mitarbeiter für die Catalogirung der morgenländischen Handschriften der kaiserlichen Bibliothek und als Lehrer des Syrischen und Arabischen angestellt ist; aber dies verhindert ihn nicht, zunächst die Vergleichung der Pariser und der ihm nach Paris gefolgten Petersburger Handschrift zu vollenden und sich durch das Studium verwandter Werke, wie das im *Journal asiatique* Aug.-Sept. 1866 S. 259 ff. sachkundig von ihm besprochenen Wright'schen Kāmil, zur Höhe seiner Aufgabe zu erheben. Ich wünsche ihm dazu Kraft, Ausdauer und Glück, — Glück besonders im Sinne freundlicher Förderung seines Unternehmens durch ältere Fachgenossen, die in der Lage sind, ihm, sei aus der Nähe, sei es aus der Ferne, mit Rath und That beizustehen. Jeder solcher Unterstützung ist von seiner Seite — ich spreche dies in Herrn Derenbourgs eigenem Namen aus — die dankbarste Annahme, seiner Zeit öffentliche Anerkennung und, wo nur immer möglich, Erwiederung durch Gegendienste gesichert. Seine Adresse ist: Paris, Rue du Marais St. Martin, 46.



Aus einem Briefe des Geh. Hofrath Dr. Stöckel  
an den Herausgeber.

Jena, d. 28. Dec. 1866.

Bei Ihnen und gewiss noch vielen anderen unserer Fachgenossen darf ich ein lebhaftes Interesse an dem Schicksale der orientalischen Münzsammlung des verstorbenen Staatsrathes Soret in Genf voraussetzen. Ist sie doch durch die grosse Zahl der in ihr bewahrten muhammedanischen Prägen, vorzüglich aber durch die Menge der Inedita oder auch Unica und durch die ausserordentliche Mannichfaltigkeit der Dynastien in ihrer Art fast einzig; jedenfalls hat noch nie ein Privatmann einen gleichen wissenschaftlichen Schatz von muhammedanischen Münzen besessen. Bald nach der Nachricht von dem Tode des trefflichen Mannes, der so eifrig an dem Ausbaue der oriental. Numismatik mitgearbeitet hat, hat sich vielleicht bei Ihnen ebenso wie bei mir eine Besorgniss wegen der Zukunft dieses Cabinets geregt. Musste man doch befürchten, dasselbe werde ebenso wie die meisten anderen, welche im Privatbesitze gewesen, nach dem Tode seines Sammlers zerschlagen und in alle Welt wieder zerstreut werden. Denn es war wenig wahrscheinlich, dass man an den Stellen, wo bereits reiche Museen vorhanden waren, geneigt seyn werde, auf die Gefahr hin, eine Anzahl von Doubletten mit zu erhalten, die Sammlung im Ganzen und in ihrer geschlossenen Einheit zu erwerben. Wie aber die wenigen orientalischen Münzmuseen über die weit von einander entlegenen Länder Enropas vertheilt sind, so würden was Soret's Sammlung an Merkwürdigkeiten enthielt, diese auch niemals wieder an einem Punkte zu überschauen gewesen seyn. Manches wäre davon auch in die Hände eines einzelnen Liebhabers gelangt, und später verschwunden, ganz aus dem wissenschaftlichen Gesichtskreis gekommen und endlich verloren gegangen. Ein solcher Verlust wird aber von denen um so höher angeschlagen werden, die wissen, wie selten jetzt schon im Oriente selbst alte geschichtlich bedeutende Münzdenkmäler aufgefunden werden und wie der Vorrath mehr und mehr sich erschöpft hat.

Unter solchen Umständen werden Sie die Nachricht gewiss mit freudiger Theilnahme empfangen, dass das Grossherzogliche Haus von Sachsen-Weimar die ganze Sammlung mit der zugehörigen numismatischen Bibliothek angekauft und dem Jenaischen Cabinet hinzugefügt hat. Ein ächt fürstlicher Act, durch welchen für alle Zukunft die Erhaltung und wissenschaftliche Nutzbarkeit dieser Alterthumsdenkmäler gesichert ist. Auch das darf man wohl als ein besonderes Glück betrachten, dass sie nicht an einen der entlegenen Grenzpunkte europäischer Bildung entführt worden sind, sondern gerade an dieser Stelle, im Herzen Deutschlands für Jeden, welcher Interesse daran hat, leichter erreichbar deponirt sind.

Ich füge diesem an Sie und Alle, welche Besitzer deraartiger Münzen sind, die Mittheilung hinzu, dass ich gern bereit und ermächtigt bin, entbehrliche Doubletten des hiesigen Jenaischen Cabinets gegen andere muhammedanische Stücke zu vertauschen, wenn solche zur Ausfüllung von Lücken bei uns dienen können, und es wird mir erwünscht seyn, Gelegenheiten zu solchen Tauschen zu ergreifen.

**Aus Briefen Prof. M. A. Levy's**  
an Prof. Fleischer.

Breslau d. 9. Febr. 1866.

— Mit den Ansichten in dem Aufsätze Blau's über die Inschrift von Ipsambul (Ztschr. d. D. M. G. XIX S. 522 ff.) bin ich fast durchweg in Widerspruch; dankbar aber muss man ihm für die bessere Copie von Lepsius sein, obgleich diese nicht der Art ist, dass man nun die Inschrift leicht verstehen könnte. Sicher ist in n und c der Anfang zu lesen: ... עבדך בן, nicht, wie Blau hat (S. 533): עבד סלן בן; dadurch fällt schon eine der Hauptstützen für die Bedeutung עבד „opfern“ (vgl. zu עבדך das Carth. 9, 1, aus dem es verkürzt ist, wie בעלך (Phön. Studien III, 73, nr. 14) neben בעלך). Nicht minder ist die Bedeutung „verfertigen“, die Blau a. a. O. S. 535 dem עבד vindiciren will, abzuweisen; an allen den angeführten Stellen hat es sicher die Bedeutung „Knecht“, wie ich das an einem andern Orte weiter ausführen werde. Mit Entschiedenheit muss ich aber gegen „das bekannte Symbol, welches auf cypriotischen Münzen so häufig vorkommt (vgl. Luyves, Inscr. et Numism. Cypriotes p. 32 — 37)“ (a. a. O. S. 535 unten) protestiren; auf dem Siegel steht deutlich ein Koph, und bei Luyves an der von Blau angeführten Stelle findet sich gar nichts was diesem Zeichen ähnlich wäre.

Breslau d. 1. März 1867.

— Gestatten Sie mir Ihre Aufmerksamkeit auf einige Erscheinungen in der phönizischen Monumentalliteratur zu lenken und einige Bemerkungen daran zu knüpfen.

Leider ist die Zahl der aufgefundenen Monumente mit phönizischer Schrift, seitdem ich mein letztes Heft phönizischer Studien (das dritte) veröffentlicht habe, eine sehr geringe. In den Sitzungsberichten der bayerischen Academie <sup>1)</sup> hat Haneberg zwei neue Inschriften aus Nordafrika bekannt gemacht. Sie gehören zu den bekannten Votivtafeln, der Tanith und dem Baal-hamman geweiht. Da wir durch sehr zahlreiche Inschriften dieser Art den ganzen Gang

1) 1864, II, 4 tes Heft S. 299 fg.

einer solchen Votivtafel kennen, so haben die neu aufgefundenen auch in der Regel nur durch etwaige neue Eigenschaften einiges Interesse. Das ist nun in der That der Fall bei der einen genannten; die andere ist ganz verstümmelt. Hier wird der Weihende genannt כבכ und der Vater ורסך. Ich halte diesen letztern für verkürzt aus ורסכן (s. mein phön. Wörterbuch s. v.). Herr Haneberg liest unrichtig פרכי.

Auch die im vorigen Jahre im Journal asiatique<sup>1)</sup> von Herrn Zotenberg mitgetheilte Inschrift aus Constantine gehört zu derselben Gattung Votivtafeln. Sie ist zu lesen:

לארן לבעל אמנן<sup>2)</sup> נדר אש  
נדר חמלן<sup>3)</sup> בן ברעשהרה  
נ[ב]ן עברמלקרה שמע קלא  
ברכא

Der Schrift nach gehört diese Inschrift schon zu den sogenannten neuphönizischen, oder steht doch bereits an der Grenze derselben. Etwas älter möchte eine andere von demselben Gelehrten in der Revue archéologique (Nouvelle série XIII, 1866, p. 111) veröffentlichte Inschrift sein, welche in den Ruinen von Carthago gefunden worden ist. Sie ist leider von da an, wo der Name des Weihenden erwartet wird, ganz verstümmelt und ich zweifle ob wir aus den Spuren der Buchstaben רברארין herausbringen können; was am Ende des Wortes als רן gelesen wird, ist sicherlich רל. Beachtenswerth ist die Erklärung von מנבעל „compagne de Baal. Non seulement cette acception répond parfaitement au sens primitif du mot סן (facies, côté), mais l'idée qu'il renferme est d'accord avec la mythologie phénicienne, et le culte des peuples sémitiques en général et de Carthage en particulier.“

Ueber Erscheinungen auf dem Gebiete der phönizischen Münzkunde ein anderes Mal!

## Aus einem Briefe Hrn. A. Harkavy's, Candidaten d. morgenländischen Sprachen,

an Prof. Fleischer.

St. Petersburg 10/22. Januar 1867.

— Soeben erhalte ich das IV. Heft des XX. Bandes dieser Zeitschrift. Beim Lesen des gediegenen Artikels Hrn. Prof. Dozy's

1) Avril-Mai p. 453.

2) = אמנן; es findet sich dafür auch עמנן. Jedoch darf man nicht mit Herrn Zotenberg צמן lesen.

3) Wir haben diesen Namen schon einmal auf der sardinischen trilinguis gefunden, s. diese Zeitschr. XVIII, 53. Herr Z. liest mit Unrecht חמלן. Das Ende liest derselbe קלה וברך, wohl blosser Druckfehler.

S. 595 ff., fiel mir auf, dass S. 606 die Nachricht des Bajân (II, p. 114) وفي سنة ٤٢٢ (959/60) قدمت رسول قونوا ملك الصقالبة على الناصر auf Otto I von Deutschland bezogen und dies in der Anmerkung dadurch erklärt wird, dass قونوا statt قونوا gelesen werden dürfte. — „Sklavonier“, sagt Hr. Prof. Dozy, „werden die Deutschen auch sonst genannt“. Ich habe aber einen triftigen Beweis dafür, dass an besagter Stelle nicht von einer deutschen, sondern von einer slawischen Gesandtschaft die Rede ist, nämlich die Aussage eines Augenzeugen, der beim Empfange aller Gesandtschaften an 'Abd-rahmân III eine nicht unbedeutende Rolle gespielt hat. Der jüdische Arzt und Diplomat 'Abû Jûsuf 'Hasdâi Ibn-Schaprût, oder, wie er bei 'Oṣaifi'a (De Sacy's 'Abd-allâf, p. 550) und im Bajân (ebendas. p. 114.) heisst, Ibn-Baschrût, berichtet dem König der Chasaren unter Anderem Folgendes:

ושלבי הארץ בשמכם את גדולתו ואת חסדו ויבילו שי-לו ויחלו  
בני כנחנות ובחמדות ומהם מלך אשכנז ומלך הגבלים שהם אל  
בבל ומלך קסטנפריה ומלכים אחרים ועל ידי הבאת מנחתם  
ועל ידי תפארת גדולתם

d. h. „Die Könige der Erde, da sie von seiner ('Abd-rahmân's III) Grösse und Macht gehört haben, senden ihm Geschenke und begrüßen ihn mit Gaben und Kostbarkeiten. Unter ihnen ist der König von Aschkenas [so hiess im Mittelalter und heisst noch jetzt Deutschland bei den Juden], der König der Gebalim, das sind al-Sakâlib (slawische Bergbewohner, höchst wahrscheinlich die Chorwaten an der Küste von Dalmatien), der König von Kostantinia und noch andere; durch meine Hand kommen ihre Geschenke und gehen zurück ihre Vergeltungen (die Gegengeschenke)“.

Somit ist auch die von Prof. Dozy weiter (S. 608) angeführte Stelle aus Ibn-Chaldûn und Maḳḳarî, wo es ausdrücklich heisst: „Nachher kam ein Gesandter vom König der Slavonier ..... und ein anderer Gesandter vom König der Alemanen“, nicht, wie Prof. Dozy glaubt, „ein Irrthum Ibn-Chaldûn's, der aus einem Gesandten zwei machte“, sondern vollkommen historisch begründet, obwohl in Betreff des Namens Otto bei den genannten Schriftstellern Verwirrung statt findet. Uebrigens ist es noch nicht ausgemacht, dass unter قونوا, oder, wie bei Maḳḳarî دوقوا, Otto zu verstehen sei. Letzteres kann leicht, wie schon Gayangos zur Stelle bemerkt, aus dux entstanden und Ersteres wiederum aus دوقوا verberbt sein.

# Aus einem Briefe Th. Nöldeke's

an den Herausgeber.

Kiel, d. 1. April. 1867.

— „Meine Replik gegen die Angriffe des Herrn *A. von Kremer* (Göttinger Gel. Anz. 1867. St. 12.) werden Sie gelesen haben. Es ist mir sehr unangenehm, dass ich gezwungen war, eine sehr principielle Polemik wesentlich durch die Darlegung einer Menge von Minutien zu führen, doch war dies ja nicht zu vermeiden, da die Abwehr sich immer nach der Art des Angriffes richten muss. Der allgemein gültige Satz, dass man auch im Einzelnen genau sein muss, wenn man über grosse Dinge urtheilen will, sollte freilich billiger Weise weder direct, noch indirect mehr bestritten werden. Unbestreitbar ist es allerdings, dass unser Wissen immer Stückwerk bleibt, doch den hohen Ton, mit welchem Herr von *Kremer* mir meine eigenen Versehen vorhält, hätte er sich sparen können. Eine seltsame Ironie liegt aber darin, dass der von ihm gegebene Katalog meiner Fehler nur zwei wirkliche Versehen enthält, während er ausserdem nur Missverständnisse, disputable Dinge und — Druckfehler auführt. Letzterer enthält auch meine Replik leider einige. Gestatten Sie mir, Ihnen zwei davon kenntlich zu machen, die mir besonders ärgerlich sind: S. 465, Z. 19 f. l. Arbeiten für Abschriften, S. 451. Z. 31. l. unwichtige für unrichtige.“

## Bibliographische Anzeigen.

*Bargès, J. J. L. Notice sur deux fragments d'un Pentateuque hébreu-samaritain, rapportés de la Palestine par M. le Séateur F. de Saulcy. Paris 1865. 91 8. 8.*

Vorliegende Schrift, die Frucht einer Ferienarbeit, welche der Herr Verfasser auf Anregung de Saulcy's unternommen hat, ist nur in zweihundert Exemplaren abgezogen. Obwohl sie hienach zunächst für einen engern Kreis bestimmt scheint, ist ihr Inhalt doch von allgemeinem Interesse für Alle, die sich mit samaritanischer Litteratur beschäftigen, weshalb Ref. sein Dank für die gütige Zusendung am besten zu bewähren glaubt, indem er die deutschen Fachgenossen auf den zum grossen Theil wichtigen Inhalt dieser Schrift aufmerksam macht. Es handelt sich darin um sechs Pergamentblätter, welche de Saulcy in Nabulus gekauft und nach seiner Rückkehr dem Hn. Vf. zur Prüfung übergeben hat. Diese „ehrwürdigen Lumpen“, Fragmente einer samaritanischen Pentateuchhandschrift, gehören sämmtlich zum Exodus und vertheilen sich in der Art, dass die beiden ersten Blätter den Abschnitt Ex. 3, 17b—6, 16a enthalten, die vier übrigen hingegen den Text von Ex. 14, 24—20, 18 darbieten. Der Verfasser behandelt, um sich ein unbefangenes, von den bisherigen Untersuchungen über den samaritanischen Pentateuch unabhängiges Urtheil zu erhalten, seinen handschriftlichen Fund als ein unicum, wofür derselbe in mancher Hinsicht auch gelten darf. Er beginnt die Vergleichung der samaritanischen Recension mit der masorethischen gleichsam von Neuem, als wären die Variantensammlungen von Walton, Houbigant u. s. w. gar nicht vorhanden. Diese Methode lohnt sich in der That durch Entdeckung einiger Probleme, welche der gelehrten Welt zur Lösung vorgelegt werden. Jedoch das eigentliche Verdienst der Arbeit erkennen wir weniger in den immerhin genauen Verzeichnissen der Lesarten S. 38 70 und Einschleissel S. 71 85, wodurch sich an den genannten Stellen des Exodus der samaritanische Text vom masorethischen unterscheidet, als vielmehr in der sorgfältigen paläographischen Untersuchung, welche der Vf. S. 4—37 seinem Fragment angedeihen lässt.

Die Mehrzahl der vom Vf. mit Fleiss und Sorgfalt notirten Varianten findet sich nach dessen eigenem Bekenntniss in früheren Sammlungen ähnlicher Art. Somit könnten wir diesen zweiten Haupttheil der Schrift auf sich beruhen lassen, böte derselbe nicht Anlass zu einer principiellen Erörterung, die im Interesse der Wahrheit nicht wohl zu umgehen ist. Dass die eindringende Beschäftigung mit der samaritanischen Religion und Litteratur eine Art von Zuneigung für die Samaritaner selbst hervorrufen könne, finden wir begreiflich bei einem



Manne wie Bargès, welcher die Ueberreste des interessanten Volks an Ort und Stelle beobachtet und dem Gedächtniss des verstorbenen Oberpriesters Shalmah ben Tabiah durch Widmung vorliegender Schrift ein ehrenvolles Denkmal gesetzt hat. Allein die wissenschaftliche Zurückhaltung, welche der geehrte Verfasser im Uebrigen beobachtet, hätte ihn unseres Erachtens bestimmen sollen, der samaritanischen Recension des Pentateuch nicht ein solches Uebermass von Auctorität beizumessen, dass sogar der Lesart Deut. 27, 4 (Garizim) der Vorzug vor der masorethischen (Ebal) zugestanden wird. Des Verfassers principielle Vorliebe für den samaritanischen Pentateuch steht in Widerspruch mit der an den überwiegend meisten Stellen des Fragments wiederholten Bemerkung, dass hier die masorethische Lesart den Vorzug verdiene, und stützt sich auf zweifelhafte Auctoritäten. Die Anerkennung, welche heutigen Tages Niemand dem riesigen Fleiss Houbigants vorenthalten dürfte, kann diesen unverdrossenen thätigen Vater des Oratoriums nicht gegen die gerechten Vorwürfe schützen, womit ihn Zeitgenossen und Nachwelt überhäuft haben. Zwar ist die befriedigende Erklärung des Verhältnisses, in welchem die drei Recensionen des Pentateuch zu einander stehen, noch immer ein Problem, worüber die wissenschaftliche Forschung so bald nicht zum Abschluss gelangen wird; allein Gesenius, dessen Name in vorliegender Schrift zu unserm Bedauern nicht vorkommt, hat die Priorität des masorethischen Textes doch so weit festgestellt, dass der von Morin und Capelle aufgebrachte Glaube an die Ursprünglichkeit des samaritanischen Textes als abgethan für alle Zeiten zu betrachten ist. Die gleichmächerische in dogmatischen Voraussetzungen befangene Tendenz des samaritanischen Textes würde sich schon mittelst einer methodischen Klassifikation der vom Vf. angemarkten Varianten unschwer beweisen lassen. Wir begnügen uns eines der wichtigsten Beispiele herauszuheben. Nach einer, soviel wir wissen, zuerst S. 40 unserer Schrift angestellten Beobachtung, werden sämtliche Hifil-Bildungen von  $\text{יִחַל}$  im samaritanischen Pentateuch, und zwar durchgängig, wie Referent nach Vergleichung aller Stellen in der Londoner Polyglotte hinzufügen kann, ohne den Dehnbuchstaben Jod nach dem zweiten Radicalen geschrieben. Die Erscheinung ist um so auffälliger, als diese Recension der scriptio plena ausserdem den unbedingten Vorzug gibt und sogar nach dem Vav conv. imperf. den Dehnbuchstaben des Hifil restituirt; S. 42. 50. 68 vgl. Gesenius de Pent. Sam. pag. 26. Dass zu jener Verkürzung gerade bei  $\text{יִחַל}$  irgend ein syntactischer Grund vorliege, wie der Vf. geneigt ist anzunehmen, will uns darum nicht als wahrscheinlich bedünken, weil nicht nur im Hebräischen des samaritanischen Pentateuch der Unterschied der kürzeren von der gewöhnlichen Imperfectform gewaltsam eliminiert ist, sondern auch das Arabische der Samaritaner den Jussiv der correcten Schriftsprache (namentlich in hohlen Verben) beinahe völlig eingeblüsst hat. Offenbar macht sich hier der Einfluss des Aramäischen geltend, in welchem eine besondere Form für den abhängigen Modus des Imperfects überhaupt nicht vorkommt. Wenn nun von dem einzigen Verbum  $\text{יִחַל}$  das Hifil sowohl im Perfectum wie Imperfectum ohne Dehnbuchstaben geschrieben wird, so vermögen wir diese vom gewöhnlichen Sprachgebrauch abweichende Erscheinung nur daraus zu erklären, dass Gen. 15, 6, woselbst die in Rede stehende Form zum ersten Mal vorkommt, auch der masorethische Text die scriptio defectiva bietet und hienach wohl alle übrigen Stellen der samaritani-





Rosen. Das an verschiedenen Orten etwas verschieden geformte Zeichen für die kleine Parasche, welches bei jenem vor Exod. 5, 1 und hinter 15, 21 vorkommt, ist demjenigen, welches vor Exod. 20, 22 der grossen Synagogenrolle den Raum einer Zeile einnimmt, so ähnlich, dass man für beide Identität der Bedeutung in Anspruch nehmen kann. Das Zeichen für die grosse Parasche findet sich im Pariser Fragment nur zwischen Exod. 18, 19, darf aber unbedenklich mit dem Zeichen am Schluss des Rosenschen Facsimile zusammengestellt werden. Demnach würden die beiden Capitel Exod. 19, 20 masorethischen Textes zusammen eine grosse Parasche des samaritanischen Pentateuch ausmachen, die ihrerseits in elf *qaçqin* zerfällt. Dass die von den grossen oder kleinen Paraschen gebildeten Texteingschnitte betreffenden Orts mit denjenigen der *qaçqin* zusammenfallen, darf nach den vorliegenden Beispielen mit Sicherheit angenommen werden. Indessen in welchem Verhältniss diese Texteingschnitte weiter zu einander stehen, und ob die grossen Paraschen eben so wie die gleichnamigen der jüdischen Eintheilung Sabbathspéricopen seien, kann gleich anderen hieher gehörigen Fragen nur vermöge eines umfassenden und eingehenden Studiums guter Handschriften entschieden werden. Unsere bis dahin sehr geringe Kenntniss von diesen Dingen stützt sich auf die unzuverlässige Auctorität Morins, dessen Bemerkungen bei Walton und allen späteren einfach wiederholt sind und fast gar nicht durch neue Untersuchungen ergänzt werden. Die grosse Bedeutung, welche dem Vorleser der Torah im samaritanischen Cultus zukommt, lässt vermuthen, dass neben dem Schreiben und Recitiren des Pentateuch auch die Kunst denselben richtig abzutheilen einen wichtigen Theil der samaritanischen Religionslehre ausmache, zu dessen Aufhellung die zahlreichen Handschriften des Pentateuch, welche dermalen in Europa sind, in Verbindung mit den auf dem Britischen Museum aufbewahrten Liturgieen einiges Material liefern möchten. Es wäre eine mühsame, aber vielleicht auch dankbare und wichtige Aufschlüsse gewährende Arbeit, der sich ein Berufener unterziehen müsste. — Ausser dem Punkt zur Trennung der einzelnen Worte, der nur am Ende der Zeile fehlen darf, weil diese mit einem Wortende schliessen muss, erwähnt Burgès nicht weniger als sieben Interpunctszeichen: den horizontalen (—) und den verticalen (:) Doppelpunkt, welcher letztere zur linken Seite entweder einen verticalen (|:) oder zwei schräg liegende parallele (/:) Striche haben kann, ferner den nach links gekrümmten Haken mit einem Punct (⤵) oder mit zwei Puncten, die sich entweder horizontal (↪) oder vertical (⤵) gegen einander verhalten können. Es muss für jetzt dahin gestellt bleiben, ob diese Zeichen nur äusserliche Modificationen der beiden Grundformen sind, des Doppelpunctes und des Hakens, die sich auf die Bedeutungen des Semicolon und Punctes nach unsern Begriffen reduciren lassen, wie die verschieden modificirte Form der Zeichen für die grössern Texteingschnitte wahrscheinlich macht, oder ob jedem dieser Zeichen eine besondere Bedeutung für die musikalische Intonation beim Synagogenvortrag zukommt. Der Verfasser neigt zur letztern Ansicht.

Was die eigentlichen Lesezeichen betrifft, so scheint man dem Punct, der zuweilen über einzelnen Buchstaben erscheint, eine ähnliche Bedeutung wie den sog. *puncta extraordinaria* der jüdischen Textkritik zusprechen zu müssen. Wenigstens macht das Vorkommen eines solchen in *נְטוֹרִיָּה* Exod. 6, 6 und

כַּלֵּי Exod. 20, 5 diese von Gesenius zuerst aufgestellte und von Barges vollständig begründete Vermuthung einigermaßen wahrscheinlich. Eben dahin gehört auch כַּלֵּי־כַּלֵּי Exod. 19, 18. Doch lassen andere Beispiele wie כַּלֵּי־כַּלֵּי Exod. 9, 10. 14 wieder zweifeln, ob hier nicht der Rest eines diacritischen Zeichens vorliegt, das gewöhnlicher in Gestalt einer kleinen Linie erscheint, und zur Unterscheidung der Worte von gleichen Consonanten mit verschiedener Aussprache, z. A. כַּלֵּי־כַּלֵּי und כַּלֵּי־כַּלֵּי gebraucht wurde, ehe deren genauere Benennung durch die arabische Punktation stattfand; vgl. Deutsch bei Smith, *Dict. of the bible* pag. 1107 a. Es kann nämlich keinem Zweifel unterliegen, daß die drei von Barges entdeckten Vokalzeichen ihrer Bedeutung nach völlig identisch sind mit den arabischen Vokalpunkten, denen sie auch in der samaritanischen Gestalt ziemlich genau entsprechen. Bei Fatha herrscht völlige Uebereinstimmung; bei Damma ist die Schleife des Hakens rechts unten angebracht, nicht wie gewöhnlich beim arabischen Vokalzeichen links oben; nur Kama hat ein besonderes Zeichen. Es findet sich Exod. 4, 6. 7 zwei Mal ein kleiner nach links gebogener Haken, welcher die hier gerade defectiv geschriebenen *IM*-Formen כַּלֵּי und כַּלֵּי vom Imperfectum einfachen Stammes unterscheiden soll gegen die Vertauschung mit fremden Wurzeln schützen soll. Aber diese ganze Punktation, die keineswegs stetig, sondern nur in zweifelhaften Fällen, eine Verwechselung zu verhüten, gebraucht wird, liefert den Beweis, dass für die Aussprache des Hebräischen bei den heutigen Samaritanern, wovon Barges in seiner Schrift: *les Samaritains de Naplouse*, die erste zusammenhängende Probe gegeben hat, der Einfluss des Arabischen entscheidend war. Da sich in den ältesten Handschriften nur die diacritische Linie befindet und eine so tiefgreifende Einwirkung arabischer Cultur auf die Samaritaner, wie sie die freiwillige Annahme der arabischen Aussprache beim Vorlesen des Pentateuch in den Synagogen voraussetzt, in den ersten Jahrhunderten der Hira schwerlich stattgefunden hat, so können wir die Annahme des Verfassers, dass jene Ausstattung des samaritanischen Bibeltextes mit arabischen Vokalzeichen zwischen dem elften und dreizehnten Jahrhundert der christlichen Aera aufgekommen sei, als sehr wahrscheinlich nur billigen.

Möge man immerhin die Dinge, wovon im Vorstehenden die Rede war, geringfügig nennen: in jedem Fall gewährt uns die Schrift von Barges den Einblick in eine Art von Kritik und Bearbeitung des samaritanischen Bibeltextes, welche sich zwar mit den entsprechenden Bemühungen der Juden weitaus nicht messen kann, aber doch innerhalb der bescheidenen Gränzen der samaritanischen Literatur eine ähnliche Bedeutung beanspruchen darf. Wir betrachten es als den wissenschaftliche Verdienst unserer Schrift, zuerst ein Thema vor die Öffentlichkeit gebracht zu haben, welches mit dem Fortschreiten der samaritanischen Studien früher oder später eine ausführliche Behandlung erfahren muss. — Das Facsimile am Schluss ist von Dr. Enting in Stuttgart mit bekannter Geschicklichkeit ausgeführt. Schade, dass der betreffende Abschnitt Exod. 15, 1–20 nur wenige der im Buch erklärten Zeichen aufweist. E. Vilmar.

*Das Haram von Jerusalem und der Tempelplatz des Moria. Eine Untersuchung über die Identität beider Stätten von G. Rosen, Preuss. Consul für Palästina. Mit einer Terrainkarte von Jerusalem und drei architektonischen Zeichnungen von der Moschee El Borak, den Unterbauten des Gerichtshauses zu Jerusalem und des Teiches Obrak. Gatha, R. Besser. 1866. 8.*

Dass das jetzige Haram in Jerusalem die Stelle des alten Jüdischen Tempels sowohl des Salomonischen als Serubabelschen und Herodianischen sei, gehört zu den wenigen Punkten in der Topographie des alten Jerusalem, über welche jetzt wohl so ziemlich allgemeine Uebereinstimmung herrscht; aber gleich in der Bestimmung der Ausdehnung, in welchem der jetzige Bestand dem alten Heiligthum entspricht, gehen die Ansichten wieder sehr auseinander. Hierin eine feste Grundlage zu gewinnen, ist der Zweck der vorliegenden Monographie, welcher, wie wir gern anerkennen, durch die besonnene und scharfsinnige Untersuchung des Vfs., der hierbei vor vielen Andern schon durch sein Verweilen an Ort und Stelle begünstigt ist, in einem fast möchten wir sagen vollkommenen Grade erreicht ist, denn wir wüssten kaum, wie ein anderes Ergebniss jetzt noch sich herausstellen sollte. Verfolgen wir kurz den Gang der Untersuchung! Mit richtigem Blicke stellt der Vf. zunächst die Alternative auf: ist die Haram-Area eine Summe von aneinander und zufällig in eine und dieselbe Umfassungsmauer geschlossenen Oertlichkeiten, oder ein untheilbares Ganzes, dessen Charakter auf ursprüngliche Zusammengehörigkeit schliessen lässt? Um zur Entscheidung dieser Frage zu gelangen giebt der Vf. eine genaue Beschreibung der Oertlichkeit, in welcher sich besonders die Darstellung der verschiedenen Schichten der Umfassungsmauer und der merkwürdigen Substructionen, namentlich des sogenannten Birket el-Obrak durch Klarheit und zum Theil auch durch Neuheit auszeichnen. Aus dieser Betrachtung ergiebt sich dem Vf. die Ansicht, dass das heutige muhammedanische Heiligthum in seiner ganzen Ausdehnung den jüdischen Tempelplatz darstelle. Dies Ergebniss wird dann weiter an den aus dem Alterthum auf uns gelangten Notizen geprüft, von denen die des Josephus als die bedeutendsten, ja als die allein in Rechnung kommenden hervorgehoben werden, da die Nachrichten der Bibel so kurz und unbestimmt sind, dass aus ihnen allein Niemand auch nur ein dunkles Bild von der Anlage sich würde machen können, die Talmudischen Angaben aber, obgleich sie in's Detail gehen, doch keine Gesamtübersicht darbieten und dazu noch mehr auf vager Erinnerung als auf Augenschein beruhen und weniger auf die concrete Erscheinung des in der Wirklichkeit bestehenden Tempels, als auf das Ideal sich beziehen, welches sich die gelehrten Rabbinen nach einer auf dem Studium der betreffenden Stellen des A. T. beruhenden Combination gebildet hatten. Aber auch die scheinbar so reichlich fliessende Quelle des Josephus ist leider eine nur sehr trübe, und mit vollster Beistimmung unterschreiben wir das Urtheil, welches der Vf. über diesen immer noch von Vielen so hoch gehaltenen Schriftsteller ausspricht. Mit Recht unterscheidet er die Terrainbeschreibungen des Josephus in directe, solche, die unmittelbar mit der Absicht des Beschreibens gegeben sind, und indirecte, wie beiläufige, besonders bei der Besprechung von Kriegsoperationen vorkommende Erwähnung von Localitäten. Wenn der Vf. sagt: „Bei aller Wichtigkeit jener liegt es doch auf der Hand,

dass sich ihnen vorzugewisse doctrinäre und sonstige Missgriffe anschliessen, so dass sie an Glaubwürdigkeit die kurzen Notizen der zweiten Kategorie nicht erreichen," so stimmen wir ihm hierin bei, möchten aber noch weiter gehen und auch gegen diese indirecten Nachrichten ein heiliges Misstrauen aussprechen. Die Verworrenheit und Unklarheit des Josephus in den directen topographischen Schilderungen liegt auf der Hand; man braucht nur seine Beschreibung der Lage der Stadt anzusehen, um ein Muster von solcher Unklarheit zu haben, wie denn auch die entgegengesetzten Erklärungen dieser Stelle nicht möglich wären, wenn Josephus nicht selbst die Veranlassung dazu gäbe. Wie es mit den topographischen Angaben steht, so, will uns bedünken, dürfte auch vielfach seine historischen Darstellungen beschaffen sein. Wir versuchen in dieser Beziehung auf das, was er Antiqu. XV, 11. über den Tempelbau sagt, wo-durchaus nicht klar wird, was Salomo und was Herodes daraus gelernt. Es dürfte wohl der Mühe werth sein, den Josephus auch von dieser historischen Seite mit der Fackel der Kritik zu beleuchten, und wir sind der festen Überzeugung, er würde dabei nicht viel besser erscheinen, als er in seinen topographischen Angaben sich zeigt. Doch in Ermangelung eines Revisors müssen wir uns an ihn als den Hauptgewährsmann halten, wie es auch der Vf. that, indem er mit nüchterner Kritik alle einschlagenden Angaben des Josephus prüft und als Resultat derselben folgende Sätze erhält: „Von drei Grundrissen war die oberste, d. h. diejenige des Gotteshauses, die älteste, dann mit ihr begann König Salomo seine Arbeiten; die zweite, diejenige des Heiligtums, stammte ihrer Anlage nach von demselben Monarchen her, wurde aber mit ihren Befestigungen erst successive von den Königen in Juda vollendet. Der nachfolgende Tempel stellte beide Terrassen und ihre Ummauerung wieder her; nachdem aber von den Maccabäern auf der Stelle der geschleiften Syrerburg Acra die Baris angelegt worden war [??], fand man es zweckmässig, die nördliche Vertheidigungslinie bis an diese Feste zu verlegen. So wurde denn die Nordseite des alten Tempelgeheges durchbrochen und der ganze Raum von der heutigen Hochterrasse bis an die Caserne und den sogenannten Israin-Teich zu dem Heiligthum geschlagen. Herodes endlich vollendete die Anlage, indem er die Südseite mit ihren Substructionen beifügte und die Ost- und Nordseite zur Aufnahme seiner Portiken ebnete.“ (S. 45. 46.) Es kann natürlich hier nicht der Ort sein, in diese Untersuchungen näher einzugehen, und wo wir nicht bestimmen können, was freilich nur selten der Fall ist, das Näheren nachzuweisen und zu begründen; wir werden anderswo dazu Gelegenheit finden. Nach Josephus geht der Vf. zur Restauration des Hadrian über, betrachtet dann noch Julian's und Justinians Bauten und spricht schliesslich seine Ansicht dahin aus (S. 63 f.): „Als Salomonisch betrachten wir nur die ursprüngliche Anlage der beiden aus der Haram-Area hervorragenden Terrassen, d. h. der Plattformen des Felsendamms und der durch die Ssachra angedeuteten, nicht mehr vorhandenen, höheren, und sollte sich von den Bauten jenes Königs oder seiner unmittelbaren Nachfolger ein Rest erhalten haben, so müsste er sich unter der neueren Mauerüberkleidung der Plattformen verbergen. Die nördliche Erweiterung des Tempelplatzes, die Anlage der Brüder der Westseite und die grossartige Befestigung gehört den Maccabäern an; architectonisch aber gewann erst Herodes diesen äusseren Raum für das Heiligthum, indem er auf dem künstlich planir-



ten Rande ringsum die prächtigen Portiken errichtete. Derselbe König fügte das südliche Drittel des Platzes mit seinen mächtigen Substructionen hinzu; ihm schreiben wir die grossen umrandeten Quaderlagen der Nordostecke, der Südostecke, der Südseite, der Südwestecke und des südlichen Drittels der Westseite, einschliesslich der südlichen Thorbauten, des Treppenthores am Tyropöon, des Robinson'schen Bogenansatzes und den Bogen unter dem Suk Bal Sinsieh in seiner heutigen Ausführung zu. — Endlich setzen wir auf die Rechnung der Hadrianischen Restauration die jetzige unregelmässige Gestalt der Hochterrasse nebst der Blosslegung ihres Gipsfelsens, die an verschiedenen Stellen der Westmauer und namentlich an der Südwestecke über den älteren, umrandeten Werkstücken ruhenden, wenig kleineren, aber ungerandeten Quaderlagen, in welchen wir bei der Zerstörung durch einandergeworfene, durch frische Abmeisselung wieder hergerichtete Herodianische Steine vermuthen. Wahrscheinlich kömmt dazu noch ein grosser Theil der Ostmauer, welcher ohne Rücksicht auf architectonischen Styl in der Weise einfacher Nützlichkeitsbauten ausgeführt worden ist und stellenweise zu verschiedenen Zeiten homogene Ausbesserungen erfahren haben mag.“ Wir scheiden von dem Vf. mit dem Wunsche, dass es ihm gefallen möge, auch andere Partien der Topographie des alten Jerusalems mit seiner umfassenden Ortskenntniss in ein gleich helles Licht zu setzen.

Arnold.

*Ibn Mälik's Lāmīyat al-af'āl mit Badraddīn's Commentar. Revidirte Textausgabe. Von Dr. W. Volck, ordentl. Prof. d. semit. Sprachen bei der theol. Facultät der Universität Dorpat. VII u. f. Leipzig in Comm. bei L. Voss. 1866. kl. 4. (15 Sgr.)*

Zur Beseitigung der in Ztschr. XIX. S. 673 ff. bemerkten Mängel seiner ersten Ausgabe der Lāmīyat al-af'āl giebt Prof. Volck in der vorliegenden zweiten, auf seine eigenen Kosten gedruckten, den berichtigten Text des Lehrgedichtes und des Commentars, in der Vorrede aber weist er, nach Vorgang der oben genannten Anzeige, auf diejenigen Punkte der ersten Ausgabe hin, welche nicht schon durch den nun hergestellten Text ihre Verbesserung finden. — Der Text ist mit der aus dem Besitze von K. Tauchnitz in den von F. L. Metzger übergangenen Beiruter Schrift (s. Ztschr. d. D. M. G. Bd. I, S. 357, Bd. VI, S. 436 Anm.), das Arabische in der Vorrede und den Berichtigungen mit einer von Hrn. Metzger selbst in Benares geschnittenen niedlichen Notenschrift gedruckt. Das Einfalzen der diakritischen Punkte in den Kegel hat bei der erstern Schrift den Uebelstand herbeigeführt, dass diese Punkte an mehreren Stellen gar nicht oder nicht gut gekommen sind. Es ist sehr zu wünschen, dass Herr Metzger seiner in der Vorrede gegebenen Zusage gemäss bei künftigen Gebrauche dieser übrigens so schönen Schrift die gerügte Unvollkommenheit durch geeignete Vorrichtungen beseitigen möge. Herr Prof. Volck seinerseits hätte den gereinigten Text durch Anwendung der bei den Morgenländern selbst üblichen Interpunctszeichen (stärkere Spatia, ' und ~) einem schnellen, sichern und übersichtlichen Verständnisse leicht näher bringen können; auch würden, namentlich in den Textversen, einige mehr oder an andern Orten gesetzte Vocalzeichen nichts geschadet haben. In beiden Beziehungen sollten Dieterici's

Alfija, Broch's Mufasssal und Wright's Kamil allen Herausgebern philologischer arabischer Werke zum Muster dienen.

Fleischer.

*Geschichte der islamitischen Völker von Mohammed bis zur Zeit des Sultan Selim* [I.] *übersichtlich dargestellt von Dr. Gustav Weil, ordentl. Prof. d. morgenländ. Spr. an d. Univers. Heidelberg u. a. w.* Stuttgart: Bieger'sche Verlagsbuchhandlung. 1866. VII u. 504 S. 8.

Wenn ein Mann wie der Verfasser von „Mohammed der Prophet“ und die „Geschichte der Chalifen“ es unternimmt, die Geschichte sämtlicher islamischer Völker bis auf das erste Viertel des 16. Jahrh. herab in einen mässigen Octavband zusammensudrängen, so kann man im Voraus darauf rechnen, dass das Nothwendige in rechter Weise geschehen, d. h. die innerhalb so enger Schranken fast allein zu Worte kommende russere politische Geschichte, „Historie-bataille“, mit ihrem unvermeidlichen Gefolge von Verschwörungen, Empörungen, Missetheilen u. s. w. weder phantastisch noch rhetorisch aufgeputzt, sondern rein quellenmässig und kritisch gesichtet in ruhig objectiver Haltung vorgeführt werden wird. Und dies hat Prof. Weil, ohne das Nothwendigste aus der Cultur- und Literaturgeschichte zu übergehen, hier wirklich gethan. Er selbst bezeichnet sein Buch als das Ergebniss dreissigjähriger geschichtlicher Forschungen, zunächst für einen weitem Leserkreis bestimmt, doch auch den Gelehrten nicht unbedeutende Zusätze und Verbesserungen zu seinen frühern Geschichtswerken bietend. Die gewaltige Stoffmasse zerfällt in elf mehrfach unterabgetheilte Abschnitte: 1) Mohammed und der Koran. 2) Das Wahlhehlth in Mecca. 3) Die Omejjaden in Damask. 4) Die Abbasiden in Asien. 5) Die Omejjaden und andere moslimische Fürsten in Spanien. 6) Die moslimischen Dynastien in Afrika und Sicilien. 7) Der Kampf der islamitischen Völker gegen die Kreuzfahrer. 8) Die Ilchane in Persien und die bahritischen Mamlukensultane nach den Kreuzzügen. 9) Die Osmanen bis auf Bajesid [I.], die ersten cirkassischen Sultane in Egypten und die Eroberungen Timurs. 10) Westasien, Egypten und Cypern nach den Eroberungen Timurs, bis zum Tode Bajesids II. 11) Das Zeitalter Selims I. und der spätere Verfall des osmanischen Reichs. Die aus dem Rahmen des Ganzen eigentl. heraustretende letzte Unterabtheilung des elften Abschnitts führt die Geschichte des für Europa wichtigsten noch bestehenden islamischen Reichs bis auf die Gegenwart herab, um ihm schliesslich dieselbe Wahl zu stellen, wie G. Rosen's jüngst erschienene Geschichte der Türkei von 1826 bis 1856: anders zu werden als es ist, oder — nicht zu sein. — Die Zeitgemässheit und Gemeinnützigkeit des Buches wird voraussichtlich in nicht ferner Zeit eine zweite Auflage nöthig machen. Möge dann der Herr Vf. für Nichtorientalisten eine Anweisung zur einigermaßen richtigen Aussprache und Betonung von Eigennamen wie Haddjadj, Schudja, Jesid, Alasis, Almuiss, Attai (الطائع), Raik, Alkaim u. s. w. und für Alle, wie in seinen frühern Werken, einen Index hinzufügen. In jener Voraussicht sture ich hier auch noch ein paar Bemerkungen über einzelnes Sprachliche und Formelle bei. In Betreff des S. 32 Z. 6 v. u. wieder erscheinenden „Motassellim (Ausgestossene)“ hat Gildemeister in seiner Schrift *De Evangelis in arabico*

e Simplicii syriaca translatis, S. 32—35 Anm., gleichzeitig mit Flügel und mir (Ztschr. d. D. M. G. XX, S. 32—33), aber ausführlicher und gründlicher als wir beide, die active Form *معتزل*, Separatisten (sich selbst Absondernde) von

der grammatischen wie lexikalischen Seite als allein berechtigt erwiesen. „Kanssuweh“ S. 474 ff. wird mit de Sacy, Chrestom. ar. I, S. 422 Z. 23, in Kanssuh, oder mit Hammer-Purgstall in der Geschichte des osmanischen Reichs in Kanssu zu verwandeln sein, wie der Herr Vf. selbst in seiner Geschichte der Chalifen diesen Namen wenigstens einmal, Bd. V S. 231 Anm., Kanssuh, sonst freilich schon dort immer Kanssuweh schreibt. Aber das *س* von *قانسوة* oder *قانسوة* ist nichts als ein zu dem türkischen *قانسو* (Blutwasser) hinzugefügter arabischer, wie das nasale *n* von „Campson“ (s. Herbelot's Bibl. or. u. d. W. Cansu ou Canso) ein französischer Auslaut. Der ebenfalls türkische Name Kumeschtokin S. 357 Z. 6 v. u. lautet in seiner Urform Gümüschitkin, von Gümüş, türk. Silber. „Beschr.“ S. 89 Z. 23 u. 28 l. Bischr, „Deybal“ S. 97 Z. 9. l. Deybol. Ferman statt des bei uns gewöhnlichen „Firman“, S. 446

drittl. Z., würde das pers. *فرمان* getreu wiedergeben, ohne das Wort für Nicht-orientalisten unkenntlich und unverständlich zu machen. In allen ähnlichen Fällen, meine ich, ist der „weitere Leserkreis“ allmählich an die richtige Aussprache zu gewöhnen. — Die Verlagshandlung hat für gutes Papier und scharfen correcten Druck gesorgt. Ausser einigen wenigen Fehlern in fremden Eigennamen ist mir nur S. 29 Z. 4 v. u. ein „Spuren“ statt Suren aufgestossen.

Dankenwerth, wie alle frühern, ist nach Vorstehendem auch diese neueste Gabe des Verfassers. Doch glaube ich in der Annahme nicht zu irren, dass er bei dem Entschlusse zur Ansarbeitung dieses Buches nicht ganz unabhängig von äussern Verhältnissen gewesen ist, deren wohlverdiente günstigere Gestaltung ihm erlauben würde, seine reichen innern Mittel zur Ehre und zum Nutzen der von ihm vertretenen Wissenschaft stetig einer höhern Gattung von Arbeiten zuzuwenden. Und so möge denn zu gutem Ende ein darauf gerichteter Wunsch hier noch am Schlusse dieser Anzeige seine Stelle finden.

Fleischer.

*Mongolische Märchen. Erzählung aus der Sammlung Ardschi Bordschi. Ein Seitenstück zum Gottesgericht in Tristan und Isolde. Mongolisch und Deutsch nebst dem Bruchstück aus Tristan und Isolde herausgegeben von B. Jülg. Als Probe einer Gesamtausgabe von Ardschi Bordschi und den neun Nachtragserzählungen des Siddhi-Kür. Innsbruck. Druck und Verlag der Wagnerschen Universitätsbuchhandlung. 1867. 37 S. gr. 8.*

Herr Prof. Jülg hat in der Einleitung zu seiner kalmückischen Ausgabe des Siddhi-Kür, über welche wir in dieser Zeitschrift (Bd. XX S. 455 f.) berichteten, erwähnt, dass er in einer mongolischen Handschrift dieser Märchensammlung noch neun weitere Erzählungen besitze, deren Veröffentlichung er sich auf eine andere Gelegenheit vorbehielt. Der Ausführung dieses Plans tritt er jetzt näher durch Herausgabe der vorliegenden Probe, die ihm — da es bisher in Deutschland an mongolischen Typen gänzlich fehlte — nicht möglich

gewesen sein würde, wenn nicht Herr Anton Schumacher, Chef der Wagner'schen Universitätsbuchhandlung in Innsbruck, sich mit seltener Liberalität zu Herstellung der nöthigen Typen entschlossen hätte, und zwar in einer Weise, die fast nichts zu wünschen übrig lässt. Sie sind etwas grösser als die Petersburger, mit denen z. B. der Ssanang Seetsen und Gesser Chan gedruckt ist; nur könnten die das i bedeutenden Schrägstriche sich etwas besser hervorheben. Im Uebrigen machen sie einen gefälligen Eindruck und nähern sich dem Ductus der sorgfältiger geschriebenen Handschriften. Ihre Herstellung kann in jeder Weise als ein Gewinn für diesen Zweig der orientalischen Wissenschaften betrachtet werden. Dem Herrn A. Schumacher ist daher auch mit Recht diese erste Probe gewidmet.

Was den Inhalt derselben anlangt, so gehört die Geschichte des Ordachi Bordschi zu dem Kreis der Sagen, die sich um den Thron Vikramāditya's gruppiren und ist unter Ordachi der indische Name Bhoga Rāja zu verstehen. Eine russische Uebersetzung existirte bereits von dem gelehrten Lama Galsang Gombojew, wornach Benfey eine deutsche Uebersetzung im „Analekt“ 1858 No. 34. 35. 36. geliefert hat. Doch ist diese Uebersetzung häufig blosse Paraphrase und es ist daher keineswegs überflüssig, wenn H. Jälg, wie er in dieser Probe gethan, eine neue, sich enger an das Original anschliessende Uebersetzung giebt. Vielleicht wird es ihm auch möglich sein, bei einer künftigen Ausgabe noch mehr als in dieser Probe die Klippe zu vermeiden, dass unter der Treue der Uebersetzung der fließende Styl leidet, so schwierig dies auch bei der gänzlichen Verschiedenheit der mongolischen Construction von der deutschen sein mag.

Das Märchen, welches der Herausgeber als Probe gewählt hat, hat deshalb noch ein besonderes Interesse, weil es, wie schon auf dem Titel bemerkt, ein Seitenstück zu einer Erzählung in Gottfrieds von Strasburg Tristan und Isolde ist, weshalb auch der Herausgeber dieses Stück nach der Uebersetzung von H. Kurtz mittheilt. Die Uebereinstimmung ist zu auffallend, als dass sie bloßer Zufall sein könnte. Weitere Untersuchung mag zeigen, ob, wie der Herausg. anzunehmen geneigt ist, die Mongolen den Stoff zu ihrer Sage aus dem Westen entlehnten oder ob Gottfried, der bekanntlich bei Bearbeitung seines Tristan und Isolde sich manche Freiheit genommen, seinen Stoff aus einer zur Zeit noch unbekannten morgenländischen Quelle schöpfte, die er dann mit den Mongolen gemeinschaftlich gehabt hätte.

v. d. G.

---

*Éléments de la Numismatique musulmane par Fr. Soret.*

Es ist keine selbstständige Schrift, die wir unter diesem Titel anzuzeigen haben, sondern drei Abhandlungen hat der Verfasser selbst unter jener gemeinsamen Aufschrift zusammengefasst, welche in der Revue de la Numismatique belge (4 Sér. T. II ff.) in Form von Briefen an den Redacteur, Hrn. Chalon, gerichtet sind, deren Inhalt und Bestimmung immerhin mit jenem Titel am zutreffendsten bezeichnet wird. Den Lesern der D. morgenl. Ztschr. gegenüber haben wir gewissermassen eine Verpflichtung darüber zu referiren, weil ihnen früher (1862. Bd. XVI. S. 770—783.) über die anderen, seit etwa einem



Jahrzehnt in jener Revue erschienenen, auf muhammed. Numismatik bezüglichen Arbeiten berichtet worden ist, diese neue aber, mit jenen vorangegangenen mindestens von gleicher Bedeutung, unter dem bescheidenen Titel sich leicht einer allgemeineren Beachtung entziehen könnte. Dies wäre selbst für Wohlbewanderte auf diesem Felde ein Verlust; sie würden ein mannichfach brauchbares und nützlichcs Hilfsbuch entbehren. — Durch einen Ueberblick seines Inhaltes wird das erhellen.

Im ersten Briefe spricht Soret als Zweck seiner Schrift aus, Münzliebhaber und Sammler, auch solche, die nicht Orientalisten sind, deren Wissbegierde aber durch manches orient. Münzstück in ihren Schränken wie durch ein Räthsel gereizt wird, in den Stand zu setzen, dergleichen Stücke bestimmen und classificiren zu können. Zu diesem Ende werden zuerst die Elemente der arabischen Graphik behandelt, das Alphabet, Kufisch und Neskhî, in seinen Abwandlungen, wie es sich auf den Münzen in verschiedenen Zeitepochen darstellt, desgleichen die Zahlen als Zahlwörter und Ziffern, die diakritischen Punkte, die auf Schrot und Korn, Curswerth bezüglichen Wörter und Buchstaben, die gewissen Dynastien eigenen wappenähnlichen Abzeichen, wie die Tamghas, Tughra, die Zierathen und Thierbilder, und zuletzt wird über die Art zu datiren, über die Reductionsmethode und verschiedene, auf den Münzen angewendete Aeren Auskunft gegeben, wie über die Ilkhanische und den tartarischen zwölfjährigen Thiercycclus. — Besonders lehrreich wird die Behandlung dieser Gegenstände durch die beigelegten, instructiven Tafeln, fünf an Zahl. Man vergleiche Beispiels halber Soret's Alphabettafel I. mit der in Adler's Museum Cusitum Taf. I, um zu ersehen, welche Fortschritte und Bereicherungen die Münzgraphik erhalten hat. Während Adler vom Buchstaben He nur 14 Varianten kennt, bietet Soret mit Einschluss der Neskhî- und karmatisch verzierten Gestalten (Taf. II), nicht weniger als 41. Und in ähnlicher Weise beden übrigen. — Für den Anfänger sind Münzstücke aus verschiedenen Zeitepochen, omajjadische in reinem kufischen Ductus, eine hulaguidische mit quadrirter Schrift, eine der Krinkhane im Neskhîcharacter und einige persische mit Taliq'schrift als Proben abgebildet, mit beigelegten Analysen und Umschreibungen ihrer Legenden. Hierbei wird der Leser mit den sonst ungewöhnlichen Trennungen der Wörter, den Buchstabenversetzungen, den auf manchen Münzclassen vorkommenden Verschlingungen eigentlich unverbindbarer Buchstaben bekannt gemacht, die zuweilen in so schwierig lesbare Verzerrungen ausarten, dass selbst für Orientalisten die gebotene Auflösung mancher der vorgelegten Beispiele erwünscht sein kann. Zur Geschichte der Graphik bemerkt Soret, dass das Neskhî schon gegen Ende des dritten Jahrhunderts der Hidschr. auf Samaniden-Münzen gefunden wird; vom Ende des vierten begegnet man häufig einem Ductus, der zwischen Kufisch und Neskhî gewissermassen die Mitte hält, während daneben aber immer fort und bis in sehr späte Zeit ein mehr oder weniger reines Kufisch mit in Gebrauch blieb.

Eine andere Tabelle legt die Münzformen der Zahlwörter vor, damit auch der Nichtorientalist, was die Hauptsache für die Münzbestimmung ist, die Zeitdata ermitteln könne. Der Text gibt ihre Lesung, nicht ganz correct durchgeführt, in den auf den Münzen gewöhnlichen Genitiv- oder Accusativformen, mit manchen practisch-nützlichen Nebenbemerkungen und anderen auf die Zahl-

ziffern bezüglich. Diese letzteren kommen zum ersten Male auf Ortoqidien-Münzen aus den Jahren 614 u. 615 d. Hidschr. vor, dann häufiger seit dem achten Jahrhundert, aber nur bei gewissen, wenig zahlreichen Dynastien. Ihre gar mannichfaltigen Formen vergegenwärtigt eine andere Tabella. In einigen Fällen bleibt jedoch das Datum dadurch ungewiss, dass auf manchen Prügen, z. B. der Dschuschiden, die Ziffern nicht in ordentlicher Folge, sondern einzeln zerstreut stehen oder verkehrt, wodurch z. B. 4 und 7 identisch werden. In anderen Fällen, wo verschiedene Zahlen die gleiche Zifferform haben, wie die 4 auf türkischen und die 5 auf ostindischen Münzen, wird man dagegen eine Verwechslung durch Aufmerksamkeit auf die Dynastie vermeiden. Es kommt auch vor, dass der eine Theil des Datum durch ein Zahlwort, der andere durch eine Ziffer bezeichnet wird. — Endlich bietet dieser erste Brief dem Münzerklärer eine nützliche Beihülfe durch die Nachweisung, welchen Dynastien die mancherlei, besonders zusammengestellten Tamghas zu eigen sind. Durch den blossen Anblick eines solchen Zeichens weiss man vermittelt dessen, in welche Region des weiten Gebietes man sich zu wenden hat.

Der zweite Brief, ungleich umfänglicher und an Inhalt reicher als der erste, handelt zu Anfang von den bei der Fabrication der arabischen Münzen verwendeten Metallen und den Benennungen der verschiedenen Sorten, دينار, فلس, درهم, wobei auch des bis jetzt nur auf einer einzigen Goldmünze wahrgenommenen  $\frac{1}{2}$  الدينار gedacht und die, wie es scheint, zu einer Münzfälschung missbräuchliche Verwendung der beiden ersten Bezeichnungen auf Kupfermünzen besprochen wird. Das Blei hat man nur auf dem ostindischen Archipel zu Prügen verwendet; die mit kufischen Inschriften versehenen ägyptischen Glaspasten sind nicht sowohl als Geld umgelaufen, denn als Richtscheite für das Münzgewicht zu betrachten; Papiergeld war den alten muslimischen Dynastien zwar nicht unbekannt, die Hulaguiden versuchten es, jedoch ohne Erfolg, einzuführen, aber es wird wohl in keiner europäischen Münzsammlung ein derartiges Document vorhanden seyn. — Hieran schließt sich eine Erörterung über den Ursprung der muslimischen Münse, welche Bekanntes recapitulirt; wogegen die folgende Zusammenstellung einer Anzahl frommer, dem Qoran entlehnter Sprüche und Formeln, wie sie gewissen Dynastien eigenthümlich oder mehreren gemeinsam sind, besonders auch dadurch lehrreich wird, dass diese Sentenzen zum Theil äusserst seltenen und selbst noch unedirten Stücken entnommen sind. — Nachdem dann die vielerlei Veränderungen beschrieben worden, welche im Laufe der Jahrhunderte mit den Münstypen vorgegangen sind, wobei auch der verschiedenartigen Bildungen gebührender Weise gedacht wird, geht der Verf. mit Rücksicht auf die verschiedenen, zu Münzlegenden verwendeten Sprachidiome, sowie der geschichtlichen und mercantilen Verhältnisse, in eine genauere Classification ein. A. Types de monnaies empruntés aux peuples subjugués et adoptés par les Musulmans dans les premiers temps après la conquête, deren allgemeiner Charakter in der Beibehaltung des landestüblichen Typus, auch der Landessprache besteht, wovon bald auch arabische Legenden erscheinen, also bilingues, schlusslich aber rein arabische. Als Unterabtheilungen kommen hier die Prügen 1) nach der Eroberung von Syrien, Mesopotamien u. dgl. mit byzantinischem Typus, 2) nach

der Eroberung von Persien unter Verwaltung arabischer Gouverneure mit Pehlewischrift, 3) nach der Eroberung von Taberistan mit der Aera der Ispehbed, welche vom Ende der Sassanidenherrschaft datirt, und den Namen der arabischen Statthalter über Tapuristan bald in Pehlewi-, bald in arabischer Schrift, oder auch in beiden auf demselben Stücke; 4) nach der Eroberung von Afrika und Spanien nur mit lateinischen oder noch arabischen Inschriften zu den lateinischen hinzu; 5) nach den Eroberungen in Indien mit dem Bilde des indischen Stiers und Reiters und dem Namen des arabischen Khalifen. Hieran schlossen sich später Münzen der Ghasnewiden-Sultane mit den indischen Symbolen und birmanischer Legende auf der einen Seite, und einer rein arabischen auf der anderen. Ferner die Münzen des Kharesmier Mahmud von Bamian, später die der Ghuriden ebenfalls mit arabischen und birmanischen Legenden. — B. Types de monnaies musulmanes empruntés par des conquérants étrangers. Hierzu gehören 1) die Nachahmungen der Kharesmier-Münzen unter Dschinghiz-khan und Mönghe-khan, 2) die Normannen-Prägen in Sicilien seit Robert Guiscard mit den Namen der christlichen Fürsten, aber arabischen Symbolen und Legenden, sowie der longobardischen Fürsten von Salerno seit Gisulf I., welche ihren muhammedanischen Unterthanen zu Nutz Denare nach dem Vorbilde der fatimidischen von Muizz, auch in mehrererlei bilinguen Varietäten, ausprägen liessen. 3) Die von H. Lavoix entdeckten und beschriebenen Denare und Dirheme in arabischer Sprache und ganz übereinstimmend mit den Ajjubiden-Münzen, ausser dass sie das christliche Glaubensbekenntniss tragen, welche im 13. christl. Jahrhundert von den christlichen Fürsten in St. Jean d'Acre für die muhammedanische Bevölkerung Syriens geschlagen wurden, und 4) die seltenen Goldstücke mit arabischem Typus aus Toledo unter der Regierung Alphons' VIII. — C. Types empruntés par différents dynastes vassaux à leurs suzerains. 1) Die zahlreiche Kategorie der nach abbasidischem Muster geschlagenen Stücke von den Provinzial-Gouverneuren, welche allmählig sich unabhängig machten, aber den Schein der Unterthänigkeit unter die Khalifen beibehielten, wie der Tahiriden, die zuerst Frähn von den abbasidischen gesondert hat, ferner der Samaniden, Soffariden, Emire al-Omra, Buweihiden u. s. w. 2) Anderer Dynastien, welche zu mächtigeren moslemischen Herrscherfamilien in einem Vasallenverhältniss standen und genöthigt waren deren Münztypus zu gebrauchen, wie der Ortoqiden, die theils von den Seldschuken Kleinasien, theils von den Ajjubiden abhängig waren u. a. — D. Types musulmans imposés par des convenances politiques ou par la volonté des vainqueurs à des princes chrétiens. Es sind dies 1) die Georgischen, welche seit dem Ende des 6. christl. Jahrhunderts Nachahmungen des sassanidischen Goldes sind, seit dem 7. Jahrh. des omajjadischen und abbasidischen, dann des seldschuqischen, seit dem 13. Jahrh. des hulaguidischen, bilingue und trilingue, auch des dschelaïridischen, endlich des persischen, woran sich noch die Stücke mit russischen und arabischen Legenden schliessen. 2) Armenisch-arabische, 3) Russische von Dmitri Iwanowitsch und seinem Nachfolger Wassili, mit dem Bilde des heiligen Georg und einer russischen Inschrift, welche auf dem Revers eine arabische Legende tragen, die von Münzen Toqtamisch's entlehnt ist; auch manche barbarische Nachbildungen von Münzen der Khane Kiptschak's mögen zu dieser Classe zu zählen seyn, und 4) die genuesisch-arabischen bilingues

aus der Krim mit lateinischen Charakteren, in denen man den Namen Caffa erkennt, mit dem Wappen Genua's auf der einen und dem Tamgha der Krim auf der andern Seite, um das sich in arabischer Schrift der Name des Sultans Hadschi Ghiral's sieht. — E. *Imitations de types dans des intérêts commerciaux.* Wie die Münzgeschichte aller Orten und Zeiten es bewährt, dass gewisse in irgend welcher Hinsicht ausgezeichnete Prägeu anderwärts, zuweilen sehr fern von ihrem Ursprunge, nachgeahmt worden sind, so trifft das auch im Oriente zu. Wir haben dafür zwei Belege bis jetzt. Der eine ist eine Münze Searu Khan's, eines Nachfolgers der Seidschuken Kleinstens, welcher in Magnesia Münzen mit ganz lateinischem Typus als Nachahmungen einer Münze Robert's von Anjou, die im 14. christl. Jahrh. sehr verbreitet war, ausprägen liess. Die Bekanntschaft damit verdanken wir D. Friedländer, der zwei Varietäten davon beschrieben hat. Eine dritte mit dem Namen Sarcen statt Searu Khan, welcher jenen Stücken fehlt, hat Soret entdeckt. Einen zweiten Beleg geben die Nachahmungen spanisch- und afrikanisch-arabischer Goldmünzen insonderheit der Morawiden, die sich im ganzen Süden Europas verbreiteten und den Prägeu christlicher Herren und Kirchenfürsten als Muster dienten. Dies wird durch Münzen der Bischöfe von Bargezone bezeugt und andere mehr oder weniger barbarische Typen, mit deren Erklärung Hr. Lavet sich beschäftigt. — F. *Bilingues ou trilingues musulmans ayant servi de prototypes.* Unter dieser nicht recht deutlichen oder nicht recht zutreffenden Aufschrift wird die grosse Zahl von Münzen befasst, welche verschiedene Herrscher mongolischen Ursprungs nach ihrer Besitznahme des westlichen und südlichen Asiens, Kharezmien, Georgien u. a. und nachdem sie zum Islam übergetreten waren, mit mongolischen und arabischen, oder auch noch tibetischen Legenden ausprägen liessen, wie die Hulaguiden, die Khane von Kiptschak, die Dschelairiden, Dschobaniden. — Jedenfalls haben wir in dieser Classification einen übrigens wohlgeordneten und klaren Prospect erhalten, desgleichen noch nicht vorhanden war, über eine grosse Zahl von zum Theil erst neuerlich an das Licht gezogenen Münzgruppen, über deren Verhältniss zu einander es nicht gar leicht war sich zu orientiren und für welche nun gewissermassen ein Rahmen gezogen ist, in den sich Weiteres bequem einreihen lässt, und durch den zugleich Richtungen gezeigt werden, wohin die Forschung künftig sich mit zu wenden hat.

In einem neuen Abschnitt unter der Aufschrift: *Éléments principaux dont se composent les légendes des monnaies arabes* behandelt Soret mit Ausschluss der schon früher besprochenen Qoranstellen, die zu Legenden verwendet worden, die vielerlei anderen in denselben befassten Data, ohne deren Kenntniss kein Verständniss möglich ist. Zuerst kommen die *Invocations pieuses, fromme Wunsch- oder Preisformeln*, wie *نعم الرب الله, وادام الله امره* u. a. an die Reihe, welche in alphabetischer Ordnung vollständiger als im Index III der *Frühnschen Recensio* und mit Nachweisung der Dynastien oder einzelnen Fürsten, auf deren Münzen sie erscheinen, vorgeführt werden. Da manche für gewisse Prägeherrn charakteristisch sind, so gewähren sie eine gute Beihilfe zu Münzbestimmungen. Liest man z. B. auf einem vielleicht mangelhaft erhaltenen Stücke ein *سليمان*, so kann man wissen, dass es eine Samaniden-Münze



von Nuh II. ist; denn nur auf einer solchen hat man jenes Wort bisher angetroffen. — Es folgen Bemerkungen über den Münzschlag und die dafür gebräuchlichen Ausdrücke: ضرب d. i. ضَرَبَ, anderwärts ضَرَبَ, über الفضة st. الدرهم, المهور und مهر, über على يدى; wobei wir aber das مما امر به und dessen Varietäten, zu dessen Erwähnung hier Gelegenheit geboten war, ungern vermissen.

Hieran schliesst sich der bei weitem wichtigste Theil dieser ganzen Schrift, eine alphabetische Zusammenstellung aller muhammedanischen Münzstätten, aus denen bis jetzt Prägen bekannt sind. Nicht weniger als 550 Nummern, die Doppelnummern ungerechnet, wozu noch zwei Nachträge kommen; alles zusammen über 600. Eine staunenswerthe Zahl in Vergleich zu denen, die man zur Zeit eines O. G. Tychsen kannte! Sie allein bezeugt es, welche gewaltige Fortschritte diese Wissenschaft in den letzten siebenzig Jahren gemacht hat. Mittele dieser Liste ist das ungeheure Gebiet von Indien und dem zugehörigen Archipel bis an die westlichste Küste Afrikas und Spaniens, von Aegypten und Arabien bis hoch hinauf in das nordöstliche Asien, über die europäische Türkei und die Mittelmeerländer Europas, in denen die Moslemen einmal geherrscht haben, in seiner Geldproduction während zwölf Jahrhunderten vor uns ausgebreitet. Bei der Ansammlung dieses Verzeichnisses haben den verstorbenen Soret die meisten der jetzt lebenden oriental. Numismatiker unterstützt und ihm, wie die Herren Bartholomäi, Dorn, Millies, Sauvage u. a. auch eine Anzahl solcher Münzstätten-Namen mitgetheilt, die auf noch unedirten Exemplaren gelesen werden. Zwar werden in den morgenländischen Autoren noch manche andere Prägeorte erwähnt, sie sind aber als noch durch keine Münzstücke belegt, ungenannt geblieben in der Soretschen Liste, diejenigen Akbar's ausgenommen, welche M. E. Thomas aus Abufazi bekannt gemacht hat. Einem jeden Ortsnamen sind die Dynastien beigelegt, welche in ihm haben prägen lassen, und bei denen, die nicht in der eigenen Sammlung Sorets belegt sind, auch die Namen der Schriftsteller, auf deren Angaben das Citat beruht. Da aber diese Städtenamen oft auf den Originalen ausserordentlich verzogen und schwer lesbar sind, so hat Soret noch in einer Tabelle eine Anzahl derselben treu facsimilirt und zwar dieselben in den nach den Zeiten wechselnden Formen. Die beigelegten Ziffern bezeichnen das Jahrhundert, worin diese oder jene Gestalt gefunden wird. Es wird nicht nöthig seyn, auch hier wieder hervorzuheben, welche überaus förderliche Beihülfe durch ein solchermassen eingerichtetes Verzeichniss dem Münzerklärer geboten ist. — Eine andere kleine Tabelle veranschaulicht die den Städtenamen häufig beigelegten Epitheta, wie الحاضرة — so ist S. 134 st. حاضرة zu lesen —, الجديدة, الحربية, جوية, ebenfalls chronologisch variirt, und endlich erhält man eine Zusammenstellung der verschiedenen Ehrenprädicate, durch welche gewisse Städte ausgezeichnet werden, wie دار الامان für Qom, دار الصفا für Khoy, دار العلم für Schiraz u. a. — Den Schluss des zweiten Briefes machen Bemerkungen über die Datirungsformeln سنة, سنة, في سنة, عام, في شهر سنة, عام, über die Monatsnamen,

تاريخ, في زمان, في عهد, في ايام دولة, mit Benennung der Dynastien, welche von der einen oder anderen dieser Formeln Gebrauch machen.

Eine bedeutende Schwierigkeit bereiten dem Münzerklärer die vielerlei oft auf einem Stücke gehäuften Eigennamen mit ihren sehr mannichfaltigen Prädicaten und Titeln. Darüber aufzuklären ist die Haupttendenz des dritten Soret'schen Briefes, und wir empfangen diese Auseinandersetzung um so dankbarer, weil erst durch eine solche deutliche Einsicht die Verwerthung der in den Münzlegenden enthaltenen geschichtlichen und geographischen Data ermöglicht wird. Die Münzen aber sind hierfür eine sehr ergiebige und reiche Quelle, die zugleich geeignet ist, bei widersprechenden Angaben der Historiker eine sichere Entscheidung zu gewähren. Soret nimmt die bekannte Abhandlung Garcin de Tassy's im *Journal asiatique* 1854 zur Unterlage, gibt ihr jedoch eine etwas übersichtlichere Fassung. Er bietet zuerst eine Sammlung der auf Münzen geläufigsten, mit كنية zusammengesetzten, sowohl derer, wo ein Eigennamen, wie أبو محمد, wie derer, wo ein Appellativum folgt, wie أبو الفتح Vater des Sieges, mit Angabe der Personen und ihrer Dynastien, welche einen solchen Namen führten. Hiernach werden die Prädicate, wie المرضي, welches Harun seitweilig führte, und die Khalifen mit أبو componirten, بهادر besprochen, wiederum mit Benennung derer, die dadurch ausgezeichnet wurden, und dann jene oft sehr pomphaften Ehrennamen (لقب), die in so grosser Menge auf den Münzen erscheinen, dass in der einen Liste nicht weniger als 65 derselben verzeichnet werden konnten, immer mit Angabe ihrer Träger. — Es folgen zuletzt mit gleichen Nachweisungen die eigentlichen Rangtitel, die Soret, wie mir scheint, ohne zureichenden Grund in zwei Classen trennt: A. Titres qualificatifs, wie برخان, امام, حاجب, الوزير, 18 an Zahl, und B. Titres de rang et de souveraineté, wie خاقان, بادشاه, امير, اتابك u. a., 25 mit ebenso vielen Epithetis, welche noch nirgends sonst in solcher Weise zusammengestellt gefunden werden. Auf drei beigegebenen Tafeln erhält der Leser die Bilder, wie sie auf den Münzoriginalen vorkommen. Der bescheidene Verfasser schliesst diesen Theil seiner Schrift mit der Bemerkung: „Nous sommes bien loin de prétendre à ce que nos collectanées soient exemptes de lacunes ni d'erreurs, mais elles suffiront amplement pour diriger les débutants dans leurs recherches, et, après un peu d'exercice, ils pourront, en combinant les données qui se trouvent dans nos différentes listes, non-seulement parvenir à déterminer avec rectitude les pièces de leur cabinet, mais, en outre, à reconnaître celles qui sont probablement inédites.“

Nach einer solchen Erläuterung der Namen und Titel im Einzelnen erübrigte nun noch, die Dignität eines jeden in der Zusammenordnung mehrerer je nach dem Platze zu bestimmen, welchen er auf den Münzen einnimmt. Massgebend hierfür war das Souveränitäts- oder Unterthänigkeits-Verhältniss, in dem die Benannten zu einander standen. Wie sich die Provinzial-Gouverneure zu mehr selbstständigen Dynasten emporschwangen, die aber noch den Schein der Unterordnung unter den Khalifen wahrten, setzten sie unter dessen Namen

auch ihren eigenen mit auf die Münzen, und wenn es geschah, wie es manchmal der Fall war, dass sie wieder von sich abhängige Vasallen hatten, so kamen auch deren Namen noch auf die von diesen letzten ausgehenden Prägen. Die Khalifennamen figurirten in den spätern Zeiten nur noch gewissermassen als Symbole der Glaubenseinheit, ihre Träger als Repräsentanten der geistlichen Nachfolge oder Stellvertretung Muhammeds. Um diese Verhältnisse ins Licht zu setzen, bietet Soret mehrere Listen. Eine erste, über die abbasidischen Khalifen, giebt bei jedem einzelnen alle die Namen der Söhne, Brüder, Gouverneure, Wezire, Münzmeister und Dynasten, die auf den Münzen während seiner Regierungszeit vorkommen; eine zweite ähnlich über die Abbasiden von Aegypten; eine dritte verzeichnet 21 Fürstenhäuser, die das Souveränitätsrecht geübt haben, und führt die von einem jeglichen abhängigen Vasallen namentlich auf. Diese Stellungen von Unterordnung und Oberherrlichkeit wechselten oft in wenigen Jahren; ein glücklicher Feldzug genügte um den Vasall des einen Herrn zu dem des andern zu machen oder selbst von zweien zugleich, und so kann nichts erwünschter sein, um sich in diesen verwickelten historischen Details zu orientiren, als eine solche tabellenartige Uebersicht, an die noch weitere Beobachtungen des wohlerfahrenen Numismatikers zum Schluss angefügt sind über die zu verschiedenen Zeiten wechselnden Stellen, welche die Dignitätsnamen nach ihren Abstufungen auf den Münzen einnehmen. —

Dies mag genügen, um zu zeigen, was Soret's Schrift bietet, um seinen Leser zu befähigen, selbst wenn derselbe der arabischen Schrift und Sprache unkundig wäre, muhammedanische Prägen zu classificiren und weiter zu bestimmen. Wie Soret selbst, ohne eigentlich Orientalist zu seyn, diese Kenntniss und Fertigkeit sich angeeignet und das Bedürfniss einer Beihülfe dazu lebendiger als Andere empfunden hat, so hat er es auch uns übrigen an Eifer und raschem Handanlegen zuvorgethan, um eine solche Lücke anzufüllen nach seinem Vermögen. Zu Statten kam ihm dabei der Besitz seiner reichen Sammlung, ohne welche es überhaupt unmöglich gewesen wäre, eine solche lehrhafte Schrift zu Stande zu bringen. Sie ist keine vollständige, systematische Münzkunde der Muhammedaner, macht auch durchaus keinen Anspruch darauf, solches zu sein, aber in den enger gesteckten Grenzen und trotz der lockeren Verbindung ihrer Theile, gewährt sie jedem dieser Studien Beflissenen so mannichfach nützliches Material, dass Keiner ihrer entbehren kann. Indem sie Vieles, was erst in neuerer und neuester Zeit ermittelt worden, zum ersten Male zusammenfasst und aus der Zerstreung unter einem Gesichtspunkte sammelt, dazu für gewisse Theile der Wissenschaft Umrisse entwirft, die weiter auszufüllen sein werden, darf sie selbst als eine Erweiterung der numismatischen Wissenschaft prädicirt werden, ein letzter würdiger Schlussstein der Arbeiten meines unvergesslichen Freundes. „Ainsi il est à présumer que je prends ici congé de vous“ schrieb er im letzten Satze seines an Hrn. Chalon gerichteten dritten Briefes, wie in Vorahnung des bald darauf erfolgten Todes. Diesem gegenüber vermöchte ich nicht mich noch auf eine Kritik von Einzelheiten einzulassen; meine Feder ist entwaффnet. Empfangen wir mit Dank und nutzen wir bestens, was uns als die letzte Gabe eines redlich in reiner Liebe zur Sache eifrigst und unablässig arbeitenden, anspruchlosen Gelehrten in den besprochenen Blättern geboten worden ist! —

Unvergessen sei aber auch das Verdienst dessen, welcher diese Publicationen ermöglicht hat. Bei dem doch nur kleinen Kreise der gerade für orientalische Numismatik Interessirten mag es dem Redacteur einer Zeitschrift immerhin als ein Wagniss erscheinen, eben diesem Gebiete in so umfangreicher Weise Verhandlungen zuzugestehen, wie es von Hrn. Chalon sowohl durch diese *Mémoires*, wie durch die vielen früheren Artikel Soret's und Anderer in der *Revue numismatique belge* geschehen ist. Je seltener die Beispiele einer ähnlichen Förderung der Studien des Ostens sind, je drückender die Sorge auf denselben lastet, welche ihre Mühe und Kenntnisse an dergleichen Arbeiten gewendet haben, ob irgend ein Organ ihnen seine Spalten öffnen werde, und je nachtheiliger derlei Befürchtungen auch schon dem in Angriffnehmen solcher Publicationen bei befähigten Schriftstellern entgegengetreten, für um so anerkennungs- und dankeswerther muss zumal uns Orientalisten die erleuchtete Liberalität gelten, welche Herr Chalon in so hohem Grade geübt hat. Der treffliche Soret würde nie so viel geleistet haben, wenn ihm nicht ein ebenso trefflicher Redacteur eines *Journal*s fördernd zur Seite gestanden hätte; die Wissenschaft aber wäre um manche gute Schrift ärmer geblieben.

Jena.

Stickel.



## Druckfehler, Berichtigungen und Zusätze.

Bd. XX. 8. 486. vorl. Z. بحثت l. بحث — 487. Z. 7. واخرهما — 490, 26. Ahham l. „Adham“ — 491, 15. wurde — angeredet l. „wurde reich“ — vorl. Z. l. oder Haschisch-Raucher — 495 Z. 8 v. u. Antimoniums l. „Hüttenrauchs“ — 497, 19. سلجفة l. سلجفة — 498, 6. Er reichte ihm l. „Er reichte dem Patienten“ — Z. 20 kannten l. „kauten“ — Z. 23 kennen l. „kauen“ — 499, 11 v. u. Da erfasste der Mann l. „Da gab der Mann nach“ — 501, 29. السنج l. السنج — 502, 1. l. Mas'ûdja — Z. 10 Wechsel l. „Wechsler“ — Z. 11 v. u. Es lehrt l. „Er lehrt“ — Z. 5 v. u. l. In Cap. 6—8 — 508 Anm. 3. unverbogen l. „unflectirt“ — 574, 10. Dubab-namé l. „Rubab-namé“ — 597, 4. des l. „das“ — Anm. 1. Z. لها l. لها — 598, 2. von dem l. „sondern“ — Z. 11 v. u. hinzugefügt l. „hinzugefügt“ — 600, 26. fabelhaft l. „fehlerhaft“ — 601, 3. Glandium l. „Glandium“ — 602, 10 v. u. علوقها l. من علوقها — 603, Anm. 1. المران l. المران — 604, 19. persequaris l. „persequeris“ — Anm. 1. dieses l. „dieses“ — 605, 15 v. u. l. 'Abdarrahmâns III. — Z. 2 v. u. Gebiete l. „Geiste“.

613, Z. 18 ff. حذو wird auch von Bar 'Alî und Bar Bahlâl erklärt durch Lex. Adler. = حذو. — Bar 'Alî حذو = كشتبان pl. fr. von كشتبان gegen Adl. = الكستبانات die Regel der älteren Sprache, vgl. de Sacy I, §. 881, von einem fünfconsonantigen Worte nach d. Form قَعَالِيل gebildet.)

616, 9. وتعرفها l. وتعرفها — Z. 9 v. u. calahóra l. „calahorra“ — Z. 7 v. u. الجلوب منها الى الاقطار l. الجلوب الى الاقطار — 620, 3 v. u. قرم l. قرم

Bd. XXI. 8. 4, 20. Bewohner l. „Bewahrer“.



# Die Lehrsprüche der Vaiçeshika-Philosophie von Kaṇāda;

aus dem Sanskrit übersetzt und erläutert von

**Dr. E. Røer.**

## E r s t e s B u c h.

Erster Abschnitt.

1. Zunächst dem wollen wir erklären, was Verdienst ist.
2. Verdienst ist das, wodurch Erhebung und das höchste Gut hervorgebracht werden.

---

1. Atha, zunächst, bedeutet nach dem Upaskāra entweder eine Zeitangabe „nach“, nämlich nach der Bitte der Schüler um Belehrung, oder Ankündigung des Heils. Atha, denn, deshalb, weil nämlich fähige und von Misgunst freie Schüler da sind.

Mit Ausnahme der Nyāya beginnen alle Darçana, oder philosophischen Lehrsysteme der Inder, mit atha, die Vedānta, Mīmāṃsa, Yoga und Vaiçeshika mit derselben Formel, athātaḥ.

2. Der Upaskāra erklärt abhyudaya, Erhebung, durch tattva-jñāna, Wissen der Wahrheit, und niḥcreyasa, das höchste Gut, durch unendliche Befreiung vom Uebel. Danach müsste die Uebersetzung lauten entweder: Verdienst ist das, wodurch das Wissen der Wahrheit und das höchste Gut hervorgebracht werden; oder: Verdienst ist das, wodurch vermittelt des Wissens der Wahrheit das höchste Gut hervorgebracht wird. Dieser letzten Erklärung folgt Ballantyne in seiner Uebersetzung dieses Sūtra: Duty is that from which there results emancipation through exaltation. Anders die Vivriti; in Uebereinstimmung mit dem Verfasser der Vṛitti, welcher abhyudaya durch „Glück“ erklärt, ist ihr zufolge Erhebung: der Himmel, das höchste Gut: unendliche Befreiung. Die Ursache, welche den Himmel und die unendliche Befreiung hervorbringt, ist Verdienst. Verdienst als Ursache des Himmels wirkt durch wahrnehmbare Mittel, als Ursache der Befreiung aber durch das Wissen der Wahrheit.

3. Der Veda hat Beweiskraft, weil er von ihm ausgesprochen ist.
4. Das höchste Gut (hängt ab) von dem Wissen der Wahrheit, welche erzeugt wird durch ein besonderes Verdienst vermittelt (der Kenntniss) des Gemeinsamen und Widerstreitenden in den sechs Kategorien der Substanz, der Eigenschaft, der Bewegung, des Allgemeinen, des Besondern und der Inhärenz.

3. Zur Einleitung in dieses Sūtra bemerkt die Vivriti: Was ist nun der Beweis, dass es ein solches Verdienst wirklich giebt, und dass es das Wissen der Wahrheit hervorbringt? Etwa der Veda? Die Beweiskraft desselben wird aber bezweifelt, wie es in einem Sūtra des Akshacharana (Nyāya-Sūtra II, 9, 57) heisst: „Der Veda hat keine Beweiskraft, weil er an den Gebrechen der Unwahrheit, des Widerspruchs und der Wiederholung leidet.“ Mit der Absicht, Zweifel solcher Art zu lösen, ist dieses Sūtra verfasst.

Das Fürwört „tat“ kann sich, nach dem Upaskāra, entweder auf Gott, oder auf das im vorhergehenden Sūtra erwähnte „Verdienst“ beziehen. Im letztern Falle würde die Uebersetzung lauten: „Weil der Veda das Verdienst erklärt, hat er Beweiskraft.“ Die erstere Erklärung ist vorzuziehen, weil zunächst nach einem Beweise des Verdienstes gefragt wird. Dieser ist anerkanntermassen im Veda gegeben; der Veda aber hat Beweiskraft, weil er „von ihm“ ausgesprochen ist, d. h. nach den Worten der Vivriti, weil er von dem ewigen, allwissenden und heiligen Geiste herrührt. Diese Auffassung nämlich, dass sich das „tat“ auf Gott bezieht, wird durch das Schluss-Sūtra des ganzen Werkes, welches eine wörtliche Wiederholung des gegenwärtigen ist, noch bestätigt, indem dort kaum eine andere Auslegung als die gegebene möglich ist. Vergl. auch II, 1, 18 — 19, welches die Bedeutung „tat“ feststellt, und VI, 1, 1—4.

4. Nach der Ansicht des Upaskāra und der Vivriti bezieht sich dieses Sūtra auf beide Arten des Verdienstes, sowohl auf das, welches das Glück in einer höhern Welt hervorbringt, als auch auf das, welches der Grund der Befreiung ist. Im Gegentheil möchte ich es nur auf das erste beziehen, weil das zweite Verdienst, welches zur schliesslichen Befreiung von der Welt führt, im nächstfolgenden Sūtra angeführt wird.

1. Der Upaskāra und die Vivriti weichen in der Erklärung des Prädikates „welche erzeugt wird durch ein besonderes Verdienst“ von einander ab. Ein solches Wissen, sagt der Upaskāra, hängt ab von dem Lehrsystem der Vaiṣeṣhika; demnach ist dieses auch der Grund des höchsten Gutes. Und ferner: Der Satz „welche erzeugt wird durch ein besonderes Verdienst“, ist ein Prädikat des Wissens der Wahrheit. In diesem Falle hat das besondere Verdienst den Charakter des sich Lossagens von weltlicher Thätigkeit. Wenn aber der Ausdruck „Wissen der Wahrheit (tattvajñāna)“ durch

die Herleitung „die Wahrheit wird dadurch gewusst“, als gleichbedeutend mit Lehrsystem aufgefasst wird, so muss man das besondere Verdienst als Anordnung und Gnade Gottes annehmen; denn der grosse Weise Kanāda soll sein Lehrsystem, nachdem er es durch die Anordnung und Gnade Gottes erhalten, verkündet haben. Unter dem Wissen der Wahrheit aber ist hier die Wahrheit der Seele gemeint, indem eben diese die trügerische und unwahre Erkenntniss zu vernichten im Stande ist.

Hier bestreitet nun die Vivriti, dass unter dem besonderen Verdienst entweder das sich Lossagen von weltlicher Thätigkeit oder die Anordnung und Gnade Gottes gemeint sei, und versteht darunter selbst „eine besondere gute That, entweder in diesem oder in einem früheren Leben verrichtet“. Obwohl diese Auslegung durch den Text, dessen wörtliche Uebersetzung sie ist, unterstützt wird, so darf man doch die Richtigkeit derselben bezweifeln; denn eine solche besondere gute That müsste doch eine der im Veda vorgeschriebenen Handlungen sein; in diesem Falle aber würde sie nur eins der Mittel sein, um eine höhere Welt zu gewinnen; auch würde das System in diesem Falle wohl kaum unterlassen haben, Handlungen von solcher Wichtigkeit zu beschreiben. Vielmehr müssen solche Handlungen darunter verstanden werden, wie sie das 6te Sūtra des zweiten Abschnitts des 6ten Buches andeutet: „Wenn die Handlungen der Seele Statt finden, so ist die Befreiung erklärt“.

2. Ueber das Verhältniss des Lehrsystems zu seinem Zwecke und Inhalt bemerkt der Upaskāra: Das gegenwärtige Sūtra hat die Absicht, die Verbindung der zu behandelnden Gegenstände auseinanderzusetzen. Die Verbindung zwischen dem Lehrsystem und dem höchsten Gute ist die des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung; die Verbindung zwischen dem Lehrsystem und dem Wissen der Wahrheit die des Verhältnisses zwischen Thätigkeit und dem Instrumente derselben; die Verbindung zwischen dem höchsten Gute und dem Wissen der Wahrheit die des Verhältnisses zwischen Wirkung und Ursache; die Verbindung zwischen den Kategorien und dem Lehrsysteme die des Verhältnisses zwischen dem zu Erklärenden und dem Erklärenden. Die Vivriti giebt diesen Zusammenhang wie folgt. Der Zweck ist das höchste Gut, die Gegenstände, welche behandelt werden sollen, sind die Kategorien; die Verbindung zwischen dem Lehrsystem und dem höchsten Gute, so wie zwischen dem Wissen der Wahrheit vermittelt der Kategorien und dem höchsten Gute ist die des Verhältnisses zwischen Mittel und Zweck; die Verbindung zwischen dem Lehrsystem und dem Wissen der Wahrheit vermittelt der Kategorien die des Verhältnisses zwischen Wirkung und Ursache; die Verbindung zwischen den Kategorien und dem Wissen der Wahrheit die des Verhältnisses zwischen dem Gegenstande und dem Instrumente; die Verbindung

zwischen den Kategorien und dem Lehrsystem die des Verhältnisses zwischen dem Hervorzubringenden und dem Hervorbringenden.

3. Nach der Erklärung des Upaskāra ist das höchste Gut absolute Befreiung vom Uebel. Nachdem er über die Giltigkeit dieser Erklärung sich weitläufig ausgelassen, fasst er zuletzt das Ganze zusammen: Man könnte nun sagen, vielleicht ist dennoch das Aufhören des Uebels nicht das höchste Gut, weil es unmöglich ein Aufhören des künftigen Uebels geben kann, weil das vergangene Uebel vergangen ist, und weil das gegenwärtige Uebel vermöge der Bestrebung des Menschen eben aufhört. Eine solche Ansicht ist nicht richtig, weil die Thätigkeit des Menschen, gleich wie die Sühnung, auf die Vernichtung der Ursache des Uebels sich richtet (und mit der Ursache ist auch die Wirkung aufgehoben). Die Ursache des weltlichen Daseins ist nämlich das trügerische, falsche Wissen; das wird aber durch das Wissen der Wahrheit der Seele vernichtet; und das Wissen der Wahrheit entsteht durch die Ausübung des Yoga. Deshalb (weil das höchste Gut = Befreiung vom Uebel, erreichbar ist) ist das Streben (nach dem höchsten Gut) zulässig.

Die Ansicht nun, dass Befreiung, anstatt des Nicht-Daseins des Uebels, die Offenbarung eines ewigen Wohles sei, ist nicht richtig, weil es an einem Beweise eines ewigen Wohles fehlt; gäbe es aber einen solchen, so wäre es nicht ewig, weil wegen der Offenbarung desselben kein Unterschied zwischen dem Befreiten und dem im weltlichen Dasein Befangenen Statt findet, und wegen des Entstehens des Offenbarwerdens bei dem Aufhören desselben das weltliche Dasein wieder erfolgen würde.

Ferner ist die Ansicht, dass Befreiung die Auflösung der individuellen Seele in die allgemeine sei, nicht richtig. Soll Auflösung Eins-Sein bedeuten, so ist dies widersinnig; denn zwei sind nicht eins. Soll aber Auflösung das Aufhören des ursprünglichen, feinen Körpers, und der ursprüngliche, feine Körper die eilf Sinne, und das Aufhören von diesem und dem (groben) Körper Auflösung bedeuten, so ist auch dies nicht richtig, weil damit nur die Freiheit von den Gegenständen des Uebels ausgesagt wird. Es ist demnach ausgemacht, dass Befreiung eben das Nicht-Sein des Uebels ist.

Hiermit ist auch die Ansicht der Ekadāṇḍi (einer Sekte der Vedānta, welche das Tragen eines Stabes als ein Symbol der Lehre ansehen, dass Alles das eine Brahma sei), dass beim Aufhören der Unwissenheit der Zustand der Seele, worin sie nur sich selbst gleich ist, Befreiung sei, und dass die Seele die Natur des Wissens und des Wohles an sich trage, widerlegt; denn es giebt keinen Beweis, dass die Seele Wissen und Wohl ist. Der Text der Ṛuṭi nämlich: „Brahma ist ewiges Wissen und Seligkeit“, ist kein Beweis, weil dieser durch das Haben von Wissen und Seligkeit zu



erklären ist; denn es giebt eine solche Ueberzeugung, wie: ich weiss, mir ist wohl; nicht aber: ich bin Wissen, ich bin Wohl.

Die Vivṛiti fasst dies kurz zusammen: Nach der Nyāya, Vaiṣeṣhika und Sāṅkhya ist das höchste Gut absolute Befreiung vom Uebel, bestimmt durch die Vernichtung des Uebels in dem ihm (dem Uebel) gemeinsamen Substrate des nicht gemeinsamen zeitlichen Uebels; denn die Vernichtung des der Zeit nach letzten Uebels ist nicht gleichzeitig mit (der Vernichtung) des Uebels in dem ihm gemeinsamen Substrate, weil zu der Zeit in der befreiten Seele kein Uebel entsteht; nach einer Abtheilung der Nyāya ist es die absolute Befreiung von der Sünde; nach den Vedānti, welche Ekādāṇḍi heissen, Befreiung von der Unwissenheit; nach den Vedānti, welche Tridāṇḍi (eine Sekte der Vedānta, welche drei in eins verbundene Stäbe tragen, als ein Symbol ihrer vollständigen Beherrschung von Gedanken, Worten und Thaten) heissen, die Auflösung der individuellen Seele in die höchste Seele; nach den Bhāṭṭa der Genuss eines unwandelbaren Glücks; das unwandelbare Glück aber, wie es durch den Veda bewiesen, ist während des weltlichen Daseins unentwickelt, obwohl es jeder individuellen Seele einwohnt, und wird erst nach dem Offenbarwerden der Wahrheit der Seele offenbar. Die schwachen Seiten in diesen Ansichten sind hier nicht weiter auseinandergesetzt; aber so viel steht fest, dass alle einer absoluten Befreiung vom Uebel in dem Zustande der Befreiung nicht entgegen sind.

4. Nach der Vivṛiti sind die Begriffe der Substanz, der Eigenschaft und der Bewegungen Gattungen; der Begriff des Allgemeinen (d. h. der Gattung) ist das Verbundensein von vielen bei der Existenz des Unvergänglichen, der Begriff des Besondern das Verbundensein mit Einem allein bei der Existenz von irgend etwas, welches von der Gattung verschieden ist; der Begriff der Inhärenz ist beständige (unwandelbare) Verbindung.

5. Die Vivṛiti sucht, gleich dem Upaskāra, zu beweisen, dass die Kategorie der Nicht-Existenz ebenfalls durch Kapāda aufgestellt sei, folgendermassen: Obwohl die sechs Kategorien als existierend ausgesprochen sind, so ist doch in Wahrheit auch die Nicht-Existenz als eine andere Kategorie beabsichtigt. Deshalb stimmt es hiermit überein, was im ersten Sūtra des zweiten Abschnitts des ersten Buches: „Bei der Nicht-Existenz der Ursache existirt die Wirkung nicht“, und im ersten Sūtra des ersten Abschnitts des neunten Buches: „(Eine Wirkung ist) vorher nicht seiend, weil Bewegungen und Eigenschaften nicht (darauf) angewandt werden“, und in andern Sūtras gesagt wird. Demnach heisst es in der Nyāyāḷlāvati: Auch die Nicht-Existenz ist zu erwähnen, weil sie, gleich den Kategorien der Existenz, mit dem höchsten Gute verbunden ist; denn durch den Beweis, dass mit der Ursache auch die Wirkung nicht exi-

stirt, ist das Verbundensein bewiesen. Ebenso in der Dravyakirāṇāvali durch die Lehrer der Nyāya: Diese (sechs) Kategorien sind angeführt, weil sie die hauptsächlichsten sind, die Nicht-Existenz dagegen, obwohl sie ihren eigenen Begriff hat, ist nicht eingeführt, nicht deshalb, weil sie verwerflich ist, sondern weil ihre Bestimmung in der des Entgegengesetzten enthalten ist.

Es war unnöthig, einen solchen indirekten Beweis, dass Kaṇāda die Nicht-Existenz als eine Kategorie angesehen, zu führen; denn die Nicht-Existenz wird im neunten Buche von Kaṇāda selbst aufgestellt und eingetheilt; ja sogar behauptet, dass sie durch sinnliche Wahrnehmung aufgefasst werde. Obwohl sie an dem angeführten Orte nicht ausdrücklich als Kategorie erklärt wird, so versteht sich dies doch von selbst, indem sie keinem andern Begriffe untergeordnet werden kann.

6. Dr. Ballantyne in seiner Uebersetzung der „Aphorisms of the Vaiçeshika“ giebt die Namen der Kategorien folgendermassen: Substance, quality, action (karma), community, distinction and concretion. Karma (Bewegung) bedeutet im gewöhnlichen Sprachgebrauch allerdings „action“, Handlung, Werk, in der technischen Sprache der Vaiçeshika aber nur Bewegung. Community für sāmānya (Allgemeines) ist nicht bestimmt genug, indem sāmānya immer die Begriffsallgemeinheit, community aber diese nur ausnahmsweise bezeichnet. „Concretion“ für samavāya ist gleichfalls nicht passend. Samavāya ist nach den Vaiçeshika unwandelbare Verbindung, welche erstens zusammengesetzte Substanzen mit den einfachen haben, aus welchen sie zusammengesetzt sind, welche zweitens Eigenschaften und Bewegungen mit der Substanz haben, ohne welche sie nicht gedacht werden können, und welche drittens das Individuum mit der Art, und die Art mit der Gattung hat. Concretion bezeichnet dies nun keineswegs, indem es vielmehr die Verbindung gleichartiger Theile zu einem Ganzen ausdrückt. — In Dr. Ballantyne's Vorlesungen, welche 1852 erschienen, werden sāmānya und viçesha durch genus und difference, und samavāya durch coinherence übersetzt. Genus und difference sind vollkommen zulässig, und coinherence trifft auch im Allgemeinen das Richtige, indem Inhärenz nach philosophischem Sprachgebrauche das Einwohnen des Einen in dem Andern bedeutet. Das „Co“ giebt aber einen überflüssigen Zusatz, indem die samavāya nicht die nothwendige Mehrheit des Inhärenzenden, sondern nur das Inhärenz des Einen in einem Andern bezeichnen soll.

Prof. Müller in seinen „Beiträgen zur Kenntniss der indischen Philosophie“ (Zeitschr. d. D. M. G. Bd. VI) überträgt die Kategorien durch: Gegenstand, Eigenschaft, Bewegung, das Allgemeine, das Besondere, Inhärenz. Diese Ausdrücke, mit Ausnahme des Gegenstandes, habe ich adoptirt. Dravya, im gewöhnlichen Sprachge-



5. Erde, Wasser, Licht, Luft, Aether, Zeit Raum, Seele, innerer Sinn, — sind die Substanzen.

brauche, meint in der That nichts Andres als Gegenstand, Ding u. s. w., als Kunstaussdruck des Vaiçeshika aber das Seiende, auf welches alles andere Seiende als auf seinen Grund zurückgeführt werden muss. Gegenstand dagegen bedeutet im Allgemeinen das, was der Empfindung, der Wahrnehmung, dem Denken u. s. w. vorliegt, und näher etwas ausser dem Subjekte Liegendes und ihm Entgegengesetztes, und hat daher nicht die bestimmte Bedeutung des dem Abgeleiteten, den Eigenschaften u. s. w. zum Grunde Liegenden. Der angemessenste Ausdruck dafür ist Substanz.

5. 1. Alle indischen Systeme nehmen, ausser Erde, Wasser, Licht und Luft noch ein fünftes Element an, welches sie gewöhnlich *ākāṣa* nennen. Dies fünfte Element, welches unendlich ist, hat Colebrooke durch „Aether“ wiedergegeben, welcher Ausdruck deshalb nicht unangemessen ist, weil der Aether nach der Theorie von vielen Physikern ebenfalls einen durch den ganzen Weltenraum verbreiteten Stoff bezeichnet. Nur ist zu beachten, dass der Aether der indischen Philosophie nicht, wie der unserer Physiker, die Quelle des Lichts, sondern des Tons ist, und dass die Vaiçeshika besonders den Aether den übrigen vier Elementen entgegensetzt, indem diese aus Atomen bestehen, während der Aether nach ihrer Ausdrucksweise zu den unendlichen Substanzen gehört.

2. Professor Müller übersetzt *âtma* (Seele) durch Selbst, und *manas* (innerer Sinn) durch Seele. *Âtmâ* ist nach *Kaṇāda* die Substanz, aus welcher Wissen, Lust und Unlust, [Wollen u. s. w. entspringen, und dieser Begriff wird durch Seele, welche immer als Grund aller geistigen Erscheinungen gegolten hat, am angemessensten wiedergegeben. Der *Manas* dagegen hat an und für sich weder Wissen noch andre geistige Eigenschaften, sondern ist nur die nothwendige Bedingung, durch welche das Wissen u. s. w. zur Erscheinung kommt, indem alles in der Seele Entstehende durch den *Manas* hindurch muss. Aus diesem Grunde wird er denn auch, von der Vaiçeshika sowohl wie der *Nyāya*, als *antarindriya*, als innerer Sinn, bezeichnet. Insofern ist die Uebertragung „innerer Sinn“ für *Manas* durchaus gerechtfertigt, doch ist sie unpassend, insofern innerer Sinn nach unserem Sprachgebrauch als ein Vermögen der Seele dieser selbst zugehört, während *Manas* eine von der Seele verschiedene atomistische Substanz ist. Dennoch habe ich diesen Ausdruck gewählt, weil ich keinen passenderen in unserer Sprache fand, und weil er wenigstens die Funktion des *Manas* vollständig ausdrückt.

3. *Iti* (Dies), hinter „innerer Sinn“ soll die abschliessende Bestimmung anzeigen, so dass es weder mehr noch weniger als neun Substanzen giebt. Andere nämlich haben noch andere Substanzen angenommen, z. B. die *Sāṅkhya* Finsterniss, Andere Gold u. s. w.

6. Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit, Zahlen, Ausdehnungen, Einzelheit, Verbindung und Trennung, Ferne und Nähe, Erkenntnisse, Wohl und Uebel, Verlangen und Abscheu, und Bestrebungen sind Eigenschaften.

Upaskāra und Vivṛiti suchen diese Ansicht hier zu widerlegen, während Kaṇāda selbst die Meinung, nach welcher Finsterniss eine Substanz sein soll, an einem andern Orte (5, 2, 19) zurückweist.

4. Nach der Vivṛiti bilden weder der Aether, noch Zeit und Raum Gattungen, weil sie nur in Einem gefunden werden; die übrigen Substanzen, als viele einer Art, bilden Gattungen.

6. 1. Es ist bemerkenswerth, dass in diesem Sūtra, welches alle Eigenschaften aufzählen sollte, von den 24 diesem Systeme eigenthümlichen Eigenschaften nur 17 angeführt werden. Ueber diese Hinweglassung sagt der Upaskāra: Durch das „Und“ werden Schwere, Flüssigkeit, Zähigkeit, Selbstwiedererzeugung, Verdienst, Nicht-Verdienst und Ton zusammengefasst, und diese werden deshalb nicht namentlich angeführt, weil ihre Natur als Eigenschaft bekannt ist. Späterhin aber werden sie, ihrer Erklärung und ihrer Natur nach als unter den Begriff der Eigenschaft fallend, an den gehörigen Orten erwähnt werden.

Dies ist in der That der Fall. Flüssigkeit und Zähigkeit werden II. 1. 2., Ton II. 1. 25—27 und II. 2. 22, Schwere V. 1. 7, Verdienst und Nicht-Verdienst im 6ten Buche, und Selbstwiedererzeugung IX. 2. 6 angeführt; auch ist es unzweifelhaft, dass sie Eigenschaften im Sinne des Kaṇāda sein sollen, weil sie eben in Verbindung mit den übrigen Eigenschaften erklärt werden. Der Grund aber, welchen der Upaskāra für ihre Nicht-Erwähnung in dem gegenwärtigen Sūtra angiebt, ist nicht stichhaltig; denn die namentlich angeführten Eigenschaften sind wenigstens eben so bekannt, wie die nicht namentlich angeführten.

Eine andere Eigenthümlichkeit dieses Sūtra ist die Art der grammatischen Verbindung der Eigenschaften; sie werden nämlich nicht in eine Reihe, sondern gruppenweise zusammengestellt. So bilden Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit ein zusammengesetztes Wort im Plural; Zahlen und Ausdehnungen sind jedes im Plural; Verbindung und Trennung als ein Wort im Dual; und Einzelheit im Singular angegeben. Zur Erklärung bemerkt der Upaskāra: Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit bilden ein zusammengesetztes Wort, um anzudeuten, dass für gleichzeitige Farben u. s. w. kein gemeinsames Substrat vorhanden ist (weil jede dieser Eigenschaften einer verschiedenen Substanz angehört); Zahlen und Ausdehnungen aber sind Plurale und nicht in ein Wort zusammengefasst, um anzudeuten, dass die gleichzeitigen Zahlen und Ausdehnungen ein gemeinsames Substrat haben. Obwohl das gemeinsame Substrat der Einheit nicht eine andere Einheit, und das

gemeinsame Substrat der Länge und Breite nicht eine andere Länge und Breite ist, so sind doch die Zweiheit und andere Zahlen sich gegenseitig ein gemeinsames Substrat, und Breite und Länge u. s. w. ein gemeinsames Substrat für anderweitige Ausdehnungen. Wenn auch die Einzelheit als gemeinsames Substrat für die Einzelheit von zweien u. s. w. aus diesem Grunde durch die Vielheit der Zahl zu bestimmen ist, so hat doch der Singular die Bestimmung, den Gegensatz zur Zahl, welcher durch das Offenbarmachen der Gränze charakterisirt ist, anzudeuten. Verbindung und Trennung, obwohl sie zwei sind, sind (als ein Wort) im Dual zusammengestellt, um anzudeuten, dass sie die eine Bewegung hervorbringen. Nähe und Ferne (ein Wort bildend) haben den Dual, um ihre gegenseitige Abhängigkeit zu bestimmen, und um anzudeuten, dass sie ohne Unterschied ein Zeichen des Raums und der Zeit sind. Erkenntnisse sind im Plural um durch die Eintheilung des Wissens u. s. w. die Ansicht der Sāṅkhya, dass die Einsicht nur eins sei, zu widerlegen. Wohl und Wehe, obwohl zwei Eigenschaften, haben den Dual (als ein Wort), dass sie eine und dieselbe, als Genuss zu fassende, Wirkung erzeugen, ferner, dass sie ohne Unterschied das Schicksal herbeiführen, und dass das Wohl als ein Uebel gedacht werden muss. Verlangen und Abscheu (als Theile eines Wortes) stehen im Dual, um anzuzeigen, dass sie die Ursachen des Handelns sind, und Bestrebungen im Plural, um auszusagen, dass sie der Grund des Verdienstes von zehn Arten von gebotenen und verbotenen Gegenständen und der Grund der Sünde von zehn Arten (solcher Gegenstände) sind.

Oder auch: Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit sind zusammen angeführt, um die Ursachlichkeit des Verhältnisses zwischen den Elementen (Erde, Wasser, Licht, Luft, deren jedes der Gegenstand nur eines Sinnes ist) und den Sinnesorganen (deren jedes einem bestimmten Elemente entspricht) deutlich zu machen, oder auch, um die Wirkungen, welche durch Anwendung von Hitze entstehen, festzustellen. — Ferner: um den Gegensatz der Zweiheit und Vielheit u. s. w. hinsichtlich der Zahl zu entfernen, ist sie im Plural angeführt. Ferner, die Einzelheit ist einzeln angeführt, um anzudeuten, dass sie durch die Vielheit der Zahl auch eine vielfache, und ihr Gegensatz zur Zahl das Offenbarmachen des Wissens der Gränze ist. Ferner steht Ausdehnung im Plural, um den Widerspruch zwischen Breite und Länge zu entfernen; Verbindung und Trennung im Dual, um den Gegensatz zwischen ihnen hervorzuheben; Nähe und Ferne aber im Dual, weil wegen der Eintheilung (derselben) nach Raum und Zeit in Folge einer Vermuthung ihrer Verschiedenheit vier (Eigenschaften) herauskämen, und (deshalb) die Eintheilung der Eigenschaften eine geringere (?) sein würde.

Die Auslegung des Upaskāra scheint gezwungen zu sein, ist aber der künstlichen Anordnung der Eigenschaften im Sūtra voll-

7. Aufwerfen, Niederwerfen, Zusammenziehen, Ausdehnen und Gehen, dies sind die Bewegungen.

kommen angemessen, und erklärt im Ganzen gewiss richtig den beabsichtigten Sinn jener Gruppierung.

2. Sind nun die Begriffe der Eigenschaften Klassen, und ist der Begriff der Eigenschaft selbst eine Klasse? Darüber sagt die Vivṛiti: Hier sind nun alle Theilungsglieder der Eigenschaft, nämlich die Begriffe der Farbe, des Geschmacks u. s. w. Klassen; der Verfasser der Sâkti jedoch hält den Begriff der Selbstwiedererzeugung, wie er in der Geschwindigkeit, Elasticität und in der Erinnerung gefunden wird, nicht für eine Klasse, weil kein Beweis dafür vorhanden wäre. Hinsichtlich eines Beweises der Klasse: Eigenschaft, bemerkt der Verfasser der Muktâvali: Die Ursachlichkeit, welche in dem Statt findet, was eine von den Substanzen und den Bewegungen verschiedene Allgemeinheit besitzt (d. h. in den Eigenschaften), ist durch irgend welchen Charakter bestimmt, indem eine unbestimmte Ursachlichkeit undenkbar ist; denn hier ist nicht der Begriff der Farbe (der niedere Begriff), oder das Sein (der höhere Begriff) bestimmend, weil sonst ein kleinerer oder grösserer Umfang (des Begriffes) Statt fände; deshalb ist ein in den 24 Eigenschaften selbst Enthaltene anzunehmen. — Die Neuern aber nehmen an, dass der Begriff der Eigenschaft durch Wahrnehmung bewiesen ist.

3. Dr. Ballantyne und Prof. Müller übersetzen *parimāṇa* durch Grösse; es ist aber räumliche Grösse, indem es Länge und Breite umfasst. *Sanskāra* wird von Pr. M. durch Anlage wiedergegeben: Anlage jedoch ist etwas ursprünglich Vorhandenes, während *sanskāra* die Wiederherstellung eines früher Vorhandenen, wie dies erhält aus der Tarka-Saṅgraha (§ 87): Selbstwiedererzeugung ist dreifach, Geschwindigkeit, Einbildung und Elasticität. Geschwindigkeit findet sich in der Erde, dem Wasser, dem Licht und dem innern Sinn (denen allein Bewegung zukommt); Einbildung, die Wirkung der Auffassung, und die Ursache der Erinnerung, findet nur in der Seele Statt. Elasticität ist das, welches das Veränderte zu seinem früheren Zustande zurückführt, und sich in erdigen Substanzen, wie in Matten u. s. w. findet. In meiner Uebersetzung bin ich Dr. Ballantyne, der es in der Tarka-Saṅgraha durch: the self-reproductive übersetzt, gefolgt.

7. 1. Die Bewegungen, sagt der Upaskāra, sind wahrnehmbar, weil sie die Wirkungen von Substanzen und Eigenschaften sind, und weil sie farbigen Substanzen inhärieren; aus diesem Grunde geschieht die namentliche Angabe und Eintheilung der Bewegung nach der Aufzählung der Substanzen und Eigenschaften.

2. Die Bewegung ist offenbar eingetheilt nach den verschiedenen Hauptrichtungen, welche ein bewegter Gegenstand von einem und demselben Punkte aus nehmen kann, nämlich nach oben, nach



8. Sein, Vergänglichkeit, Inhärenz in der Substanz, Wirkung, Ursache, das Haben des Allgemeinen und Besonderen, das ist das Nicht-Besondere (Gemeinsame) der Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen.

unten, und horizontal nach zwei entgegengesetzten Seiten. Das fünfte Glied, wenn es wörtlich „Gehen“ bedeutet, scheint überflüssig zu sein; denn im Gehen sind die übrigen Bewegungen schon begriffen, und es würde deshalb den Begriff, welcher eingetheilt werden soll, nur wiederholen. Dies wird denn auch von den meisten Erklärern zugegeben, und sie nehmen deshalb an, dass „das Gehen“ hier nicht in seinem ursprünglichen Sinne aufzufassen sei, sondern alle übrigen nicht angeführten Bewegungen, wie die Kreisbewegung, die Bewegung durch Ausleerung, Tröpfeln u. s. w. enthalte. — Nichts ist bezeichnender für den blinden Autoritätsglauben der Inder, als die Erklärung dieser Stelle in dem *Dinākari*, welche Ballantyne (*Vaiṣeṣika Aphorisms* p. 14) anführt. Nun denn, weil Aufwerfen u. s. w. vom Gehen allein gewonnen wird, so ist die Eintheilung in Aufwerfen u. s. w. nicht angemessen. Auch kann man nicht sagen, dass der Begriff des Gehens im Aufwerfen u. s. w. sich nicht erkennen lasse; denn wenn ein Erdkloss u. s. w. auf- oder niedergeworfen wird, so findet die Auffassung Statt, er geht aufwärts, oder er geht niederwärts. Diese eure Meinung indess ist nicht richtig; denn es ist unmöglich, einen grossen Weisen (wie *Kaṇāda*) beschränken zu wollen.

8. Um dieses *Sūtra* zu verstehen, muss man die Ansicht des *Kaṇāda* hinsichtlich der Substanzen kennen. Die Substanzen sind nämlich entweder einfach, und deshalb unvergänglich, oder zusammengesetzt, und deshalb vergänglich. Einfach sind 1. die Atome, deren Mass oder Grösse ein Atom, d. h. unendlich klein ist, und 2. die sogenannte *Vibhu*, oder unendlichen Substanzen, wie Raum, Zeit u. s. w., deren Mass unendlich gross ist. Die zusammengesetzten Substanzen bestehen aus Atomen, und sind als zusammengesetzt vorzüglich, indem sie immer wieder in ihre einfachen Bestandtheile aufgelöst werden können. Die ersten drei Merkmale, welche in diesem *Sūtra* als das Gemeinschaftliche der Substanz, Eigenschaft und Bewegung angegeben werden, passen nun in der That nicht auf einfache Substanzen; denn diese sind nicht vergänglich, nicht anderen Substanzen inhärend, und nicht Wirkungen. Sie passen nur auf Bewegungen und auf vergängliche Substanzen und Eigenschaften. Warum denn diese Zusammenstellung? Dem Verfasser des *Sūtra* war es offenbar darum zu thun, die Bewegungen mit Substanzen und Eigenschaften zu vergleichen, und dies wäre unmöglich gewesen, wenn er sie mit der einfachen Substanz oder mit unvergänglichen Eigenschaften verglichen hätte. *Upaskāra* und *Vivṛiti* bemühen sich nun, das Widersprechende dieser Zusammenstellung hinwegzuerklären. Die *Vivṛiti*, im Ganzen mit dem *Upaskāra* übereinstimmend,

9. Das Gemeinsame der Substanzen und Eigenschaften ist, dass sie den Anfang dessen bilden, was unter dieselbe Klasse fällt.

sagt darüber: Das Allgemeine (die Gattung in der Substanz, Eigenschaft und Bewegung) ist das Sein, das Besondere die Begriffe der Substanz, der Eigenschaft und Bewegung. Die Auffassung „Sein“ kommt sowohl den Substanzen, wie den Eigenschaften und Bewegungen zu. Demnach besteht das Gemeinschaftliche der Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen darin, dass sie 1. das Sein haben, 2. dass sie das Gegenteil der Zerstörung (= Vergänglichkeit) sind, 3. dass die Substanz ihre inhärente Ursache (= Inhärenz in der Substanz) ist, 4. dass sie Ursachen sind und 5. dass sie eine Gattung haben, welche im Sein enthalten ist. Obwohl Vergänglichkeit, Inhärenz in der Substanz, und Wirkung nicht enthalten sind in einer unvergänglichen Substanz oder Eigenschaft, noch Ursachlichkeit in dem, dessen Mass ein Atom ist, oder in unvergänglichen Substanzen, so ist Vergänglichkeit doch eine Eigenschaft der Theilungsglieder der drei Kategorien, welche in der Substanz als inhärenter Ursache vorhanden ist; Wirkung ebenso eine Eigenschaft der Theilungsglieder der drei Kategorien, welche in dem Gegentheil der vorangehenden Nicht-Existenz vorhanden ist; ebenso Ursache eine Eigenschaft der Theilungsglieder der drei Kategorien, welche Statt findet entweder in der inhärenten oder in der nicht-inhärenten Ursache. Das erste und letzte (Gemeinschaftliche) aber (nämlich das Sein, und das Haben des Allgemeinen und Besonderen) ist wörtlich zu verstehen. Dieser Versuch der Vivriti, das Widersprechende in dem Sūtra hinwegzuerklären, ist offenbar misslungen. Ihre Erklärung nämlich beruht darauf, die Substanzen in der Möglichkeit als vergänglich u. s. w. aufzufassen; dies ist aber eben unmöglich. Die allgemeinen Merkmale von Substanz, Eigenschaft und Bewegung (wie diese Begriffe durch Kaṇāda bestimmt werden) sind eben nichts als Allgemeines, d. h. Sein, und Besonderes, d. h. die Begriffe der Substanz, Eigenschaft und Bewegung selbst. Die spätern Darstellungen der Vaiśeṣika haben denn auch die Erklärung dieses Sūtra fallen lassen, so z. B. der Bhāṣaparichheda, wo (4) nur das Sein als das Gemeinschaftliche jener drei Kategorien ausgesagt wird.

Ein fernerer Mangel dieses Sūtra ist, dass dasselbe Merkmal zwei Mal angeführt wird, nämlich das Sein und das Allgemeine, welches eben das Sein ist, wenn man nicht Sāmānyaviśeṣavat (das Haben des Allgemeinen und Besondern) durch das Haben der besondern Allgemeinheit erklären will.

9. Die Erklärung wird nach dem Upaskāra in dem nächsten Sūtra gegeben. Die Vivriti dagegen sagt: Die erdigen Grundatome bilden den Anfang einer Verbindung von zwei, drei u. s. w. erdigen Atomen, die blaue Farbe u. s. w. der erdigen Grundatome den Anfang einer Verbindung der blauen Farbe von zwei Atomen u. s. w. Dieses findet zwar in dem Aether u. s. w., sowie in dem letzten

10. Substanzen bilden den Anfang einer andern Substanz, Eigenschaften den Anfang einer andern Eigenschaft.
11. Eine Bewegung wird nicht durch eine andere Bewegung hervorgebracht.
12. Eine Substanz wird weder durch ihre Wirkung noch durch ihre Ursache vernichtet.
13. Eigenschaften (werden) auf beide Weise (vernichtet.)

Ganzen (d. h. dem einzelnen Atome) und in dessen Eigenschaft nicht Statt, doch soll es das Haben eines allgemeinen Merkmals der Theilungsglieder der beiden Kategorien, welches vorhanden ist in dem Anfange der eigenen Klasse, bedeuten. — Diese Erklärung der Vivriti ist eben so unhaltbar wie die im vorigen Sûtra.

11. Weil es an einem Beweise dafür fehlt. Sollte eine Bewegung nämlich eine andre hervorbringen, so müsste sie es im nächsten Augenblicke ihrer Entstehung thun, gleich wie beim Tone (wo der erste Ton den zweiten, dieser den dritten u. s. w. hervorbringt); denn eine spätere Wirkung gehört, beim Dasein des Dinges, dem Schicksal an. Demnach wenn durch die ersten Bewegungen (und Bewegungen sind ihrer Erklärung nach unmittelbare Ursache der Trennung und Vereinigung.; siehe S. 318.) eine Trennung (von den Substanzen, mit welchen das bewegte Ding in Verbindung stand) hervorgebracht ist, welche Trennung könnte durch die zweite Bewegung hervorgebracht werden? Und wenn sie keine Trennung hervorbringt, so ist sie auch keine Bewegung; denn es ist das unterscheidende Merkmal der Bewegung, dass sie die unmittelbare Ursache von Verbindung und Trennung ist. Vivriti.

12. 1. In diesem und den beiden folgenden Sûtra wird der Unterschied zwischen der Substanz und der Eigenschaft und Bewegung gezeigt.

Zur Erläuterung sagt die Vivriti: Eine entstandene (d. h. zusammengesetzte) Substanz wird entweder durch die Vernichtung ihres Substrates (d. h. der Substanzen, welche sie zusammensetzen), oder durch Vernichtung der Verbindung, wodurch sie ins Dasein tritt, aufgehoben; doch hebt sie weder ihre Ursache noch ihre Wirkung auf (indem z. B. eine aus zwei Substanzen zusammengesetzte Substanz diese wieder enthält).

2. Sowohl durch die Ursache als durch die Wirkung derselben. Als ein Beispiel wird von der Vivriti der Ton angeführt; der erste Ton wird nämlich durch seine Wirkung (den zweiten), und der letzte durch seine Ursache (den vorletzten) aufgehoben. — Wir mögen dies zugeben, so wie auch, dass ein Gegenstand des Wissens durch einen andern aus dem Bewusstsein verdrängt wird; aber die Behauptung ist im Sûtra allgemein, und passt doch nicht auf alle Eigenschaften, z. B. nicht auf Farbe, Tastbarkeit u. s. w.

14. Die Bewegung steht mit ihrer Wirkung im Widerstreite.
15. Dass sie Bewegungen und Eigenschaften hat, und dass sie inhärente Ursache ist, dies ist das unterscheidende Kennzeichen der Substanz.

---

14. D. h. die Bewegung wird durch ihre Wirkung aufgehoben; die Wirkung der Bewegung nämlich ist die Verbindung der bewegten Substanz mit einer andern; sobald sie erfolgt ist, hört die Bewegung auf.

15. Das heisst, sagt der Upaskāra, die Substanz ist das Substrat für Bewegungen und Eigenschaften. Das unterscheidende Kennzeichen (lakṣhaṇam) meint hier ein Zeichen, und zwar eine Art von ausschliessendem Zeichen, wodurch etwas von gleichartigen und ungleichartigen Dingen abgesondert wird, nach der Etymologie: lakṣhyate anena, man kennzeichnet dadurch. Hier nun wird die Substanz als solche durch Bewegung und Eigenschaft gekennzeichnet. Durch das Haben von Eigenschaften wird die Substanz von allem Andern, sei es von gleicher oder ungleicher Gattung, als abgesondert gekennzeichnet. Die Eigenschaft und die vier nächstfolgenden Kategorien sind, wegen des Begriffs der Existenz, von derselben Gattung mit der Substanz, die Nicht-Existenz von verschiedener. Demnach ist die Substanz von der Eigenschaft u. s. w. abgesondert, weil sie unter den Begriff des Habens der Eigenschaft fällt; was (nämlich) von der Eigenschaft u. s. w. nicht abgesondert ist, das ist kein Substrat der Eigenschaft, wie die Eigenschaft u. s. w. Obwohl das Haben der Eigenschaft im ersten Augenblicke (des Entstehens) nicht in einem zusammengesetzten Ganzen vorhanden ist<sup>1)</sup>, so ist doch hier (mit dem Haben der Eigenschaft) das Gegentheil der absoluten Nicht-Existenz der Eigenschaft gemeint, weil auch die vorangehende Nicht-Existenz und die Zerstörung der Eigenschaft das Gegentheil der absoluten Nicht-Existenz der Eigenschaft sind. —

Das Haben der Bewegung passt nicht auf alle Substanzen, nämlich z. B. nicht auf den Aether, Raum u. s. w., welche als unendliche Substanzen sich nicht bewegen. Deshalb will die Vivriti dieses Merkmal nur bedingt gelten lassen, nämlich so, dass das Haben der Bewegung nur eine Eigenschaft der Theilungsglieder der Kategorie, welche in dem Bewegten vorhanden, oder dass es zu verstehen sei durch das Verhältniss zu dem, welches eine durch sich selbst hervorgebrachte Verbindung habe. Die Erklärung, welche die Bhāṣāparichheda (23) von der Substanz giebt, ist, dass sie unter den Begriff der Substanz fällt, und diese Erklärung ist auch im Sinne dieses Systems die einzig richtige.

---

<sup>1)</sup> Dies bezieht sich vermuthlich auf Eigenschaften, welche ursprünglich in einer Substanz nicht vorhanden sind, z. B. auf die rothe Farbe der Ziegel-erde, welche durch Hitze hervorgebracht wird.



16. Dass sie Substanzen inhärrt, ohne Eigenschaft, und nicht die unmittelbare Ursache von Verbindungen und Trennungen ist, dies ist das unterscheidende Kennzeichen der Eigenschaft.
17. Dass sie einer Substanz angehört, ohne Eigenschaft, und die unmittelbare Ursache in Verbindungen und Trennungen ist, dies ist das unterscheidende Kennzeichen der Bewegung.
18. Die Substanz ist die gleiche Ursache von Substanz, Eigenschaft und Bewegung.

16. Der Upaskâra erklärt dies Sûtra folgendermassen: Inhärenz in der Substanz kommt auch der Substanz (nämlich der zusammengesetzten) zu (und ist demnach kein unterscheidendes Merkmal der Eigenschaft); deshalb wird gesagt „ohne Eigenschaft.“ Diese Bestimmung ist dennoch zu weit, denn sie schliesst auch die Bewegung in sich; deshalb wird gesagt, dass sie nicht unmittelbare Ursache von Verbindungen und Trennungen ist. (Mittelbare Ursache kann sie allerdings sein, wie die Hand, welche einen auf dem Boden stehenden Stock hält, mittelbar, durch ihre Verbindung mit dem Stocke nämlich, auch mit dem Boden verbunden ist. Hier ist eine Eigenschaft, die Verbindung der Hand mit dem Stocke, die mittelbare Ursache der Verbindung der Hand mit dem Boden). Die Erklärung, welche die Vivriti von der Eigenschaft giebt, ist: Eigenschaft ist das Allgemeinheit (nämlich eben den Begriff der Eigenschaft) Habende, welches von dem Eigenschaft Habenden (der Substanz) und der Bewegung verschieden ist. — „Verschieden von der Bewegung“ bedarf einer Erläuterung, und so ist die Definition der Vivriti keine Verbesserung.

17. Bewegung kommt nur einer Substanz zu. Eine Substanz mag aus mehreren Substanzen bestehen, eben so eine Eigenschaft durch mehrere Eigenschaften, z. B. die Farbe eines Ganzen durch die Farben der Theile hervorgebracht werden, eine Bewegung gehört aber immer nur einer Substanz an. Ferner hat die Bewegung gleich der Eigenschaft, keine Eigenschaft; denn diese ist das unterscheidende Merkmal der Substanz, und schliesslich ist die Bewegung, die unmittelbare, oder die direkte Ursache von Vereinigungen und Trennungen. Wenn die Bewegung einer Substanz aufhört, so geht diese eine neue Verbindung mit andern Substanzen ein, und so ist die Bewegung die direkte Ursache der Verbindung, obwohl diese eine Reihe von Mittelursachen, z. B. den Willen Gottes, menschliche Absicht, das Schicksal u. s. w. haben kann. V.

18. Das Gemeinschaftliche der drei ersten Kategorien wird nun vermittelt der Ursache wieder aufgenommen. Der Sinn dieses Sûtra ist, dass selbst in einer Substanz als inhärenter Ursache Substanz, Eigenschaft und Bewegung Statt finden. Das Gemeinschaftliche der drei Kategorien ist das Haben einer Gattung, welche in der Substanz als inhärenter Ursache sich findet. U.

19. So ist die Eigenschaft (die gleiche Ursache von Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen).
20. Die Bewegung (ist die gleiche Ursache) von Verbindungen, Trennungen und Geschwindigkeiten.
21. Die Bewegung (ist) nicht (die Ursache) von Substanzen.

---

19. Das Gemeinsame der drei Klassen besteht in dem Haben einer Klasse, welche der Eigenschaft als nicht-inhärenter Ursache einwohnt. Von Substanzen ist Verbindung die nicht-inhärente Ursache von Eigenschaften, wenn sie Produkte sind, wie Farbe, Geschmack, Geruch, Tastbarkeit, Zahl, Ausdehnung, Einzelheit u. s. w. sind die ursachlichen Eigenschaften (z. B. die Farbe, der Geruch u. s. w., welche in den Theilen, welche ein Ganzes bilden, vorhanden sind) die nicht-inhärente Ursache, von Erkenntnissen und andern Eigenschaften der Seele ist die Verbindung des innern Sinnes (mit der Seele und respective mit den Gegenständen der Sinne) die nicht-inhärente Ursache, von den Eigenschaften der erdigen Grundatome (doch gewiss nur, wenn sie eine Veränderung zeigen) ist die Verbindung mit Feuer die nicht-inhärente Ursache, von Bewegungen aber sind sanfte Berührung mit Feuer, Schlag, Schwere, Flüssigkeit, Selbstwiedererzeugung, die Verbindung der Seele in ihrer Abhängigkeit vom Schicksal (adrishtavat), die Verbindung der Seele, wenn sie will u. s. w. die nicht-inhärente Ursache. Zuweilen ist selbst eine einzige Eigenschaft der Anfang von allen dreien, von Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen; z. B. die Verbindung eines mit Geschwindigkeit begabten Haufens Baumwolle verursacht in einem andern Haufen Baumwolle Bewegung, und bringt eine Substanz aus zwei solchen Haufen bestehend, und die Ausdehnung derselben hervor. Upask  ra. Dr. Ballantyne liest, statt tath   (so), ubhayath  , und übersetzt: In two ways a quality (may be a cause of all the three) und erklärt: Of substances the non-intimate cause is conjunction (as the conjunction of the threads is the non-intimate cause of the web). Then again the colour of the threads is the non-intimate cause of the colour of the web. And thus a quality may be a cause in two ways, in as much as the quality may be already existing in the cause—e. g. the colour, — or it may be one existent only in the product—e. g. the conjunction. Die Bemerkung, dass eine Eigenschaft entweder schon in der Ursache, oder erst im Produkte, existiren kann, ist zwar richtig; dennoch scheint Dr. Ballantyne's Lesart verwerflich, indem eine Eigenschaft, welche schon in der Ursache vorhanden ist, z. B. eine Farbe, nicht alle drei, Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen, zugleich hervorbringen kan.

20. Wie z. B. die Bewegung, welche in einem Pfeile entsteht, die Trennung desselben vom Bogen, Verbindung mit einem andern Orte, und Schnelligkeit im Pfeile hervorbringt. V.

22. Weil (sie davon) ausgeschlossen ist.
23. Die Substanz ist die gleiche Wirkung von Substanzen.
24. Die Bewegung ist nicht (die Wirkung) von Bewegungen, weil sie den entgegengesetzten Charakter der Eigenschaft hat.
25. Zahlen von zwei aufwärts, Einzelheit, so wie Verbindung und Trennung (werden hervorgebracht von mehr als einer Substanz).

22. Weil sie davon ausgeschlossen ist, weil die Bewegung zu der Zeit, wo die Substanz entsteht, nicht vorhanden ist. Die Bewegung, welche die Anfangs-Verbindung der Theile hervorbringt, ist zur Zeit der Entstehung der Substanz aufgehoben, weil die Bewegung nach der Verbindung (des bewegten Körpers mit einem andern) durch diese aufgehoben ist. Auch darf man nicht behaupten, dass die Bewegung, wenn gleich zur Zeit der Wirkung (ihrer Wirkung, d. h. der Verbindung, oder der Wirkung der Verbindung, d. h. der neuen Substanz?) nicht vorhanden, als Ursache zulässig sei, weil sie in dem Augenblicke, welcher der Wirkung vorangegangen, Statt gefunden habe; dann nach der Zerstörung eines grossen Gewebes ist im vorübergehenden Augenblicke der Entstehung von Stückgeweben in den Theilen dieser letzteren die Bewegung nicht vorhanden. In der That ist auch in der Substanz, welche abhängig ist von einer durch Bewegung hervorgebrachten Anfangs-Verbindung, Bewegung nicht die Ursache, weil die Bewegung durch die Verbindung in den Fehler, dass die Wirkung von einer andern Ursache (eben von der Verbindung) hervorgebracht wird, verfallen würde. Vivriti.

23. D. h. eine Substanz als ein Ganzes ist die Wirkung von zweien oder mehreren Substanzen, welche sie als ihre Theile zusammensetzen.

Dr. Ballantyne's Text hat dravyakāryam statt dravyam kāryam. Er übersetzt: A substance which is a product is the common property (i. e. the common result) of substances (more than one). Ich glaube aber nicht, dass sich sāmānyam in dieser Bedeutung rechtfertigen lässt.

24. Es wurde als ein gemeinschaftliches Merkmal von Substanzen und Eigenschaften ausgesagt, dass sie Gegenstände ihrer eigenen Klasse hervorbringen, von Bewegungen aber im 11ten Sūtra verneint, dass sie Bewegungen hervorbringen. Diese Verneinung wird hier wiederholt. U.

25. Hier muss man „werden hervorgebracht von mehr als einer Substanz“ suppliren. Unter Einzelheit ist die Einzelheit zwischen zwei, drei u. s. w. zu verstehen. U.

Ich habe sāmānya als gleichbedeutend mit demselben Ausdrucke im 23ten Sūtra aufgefasst; der Upaskāra erklärt es durch „Vielheit“, eine Auslegung, welche durchaus unnöthig ist.

26. Die Bewegung ist nicht die gleiche Wirkung (von mehreren Substanzen), weil sie nicht (mehreren Substanzen) inhäriert.
27. Die Substanz (ist die Wirkung) von (mehreren) Verbindungen.
28. Eine Farbe (ist die Wirkung) von mehreren Farben.
29. Aufwerfen (ist die Wirkung) der Schwere, des Willens und der Verbindung.

26. Wenn die Bewegung einer Vielheit einwohnte, so würde bei der Bewegung einer Substanz die Vorstellung entstehen: zwei oder mehrere Substanzen bewegen sich. Da dies aber nicht der Fall ist, so wohnt die Bewegung auch keiner Mehrheit ein. Wollte man nun einwenden: Die Bewegung des Körpers und seiner Theile wird von mehreren, dem Körper und dessen Theilen, eben angefangen; wie könnte sonst bei der Bewegung des Körpers die Vorstellung von einer Bewegung der Hände, Füße u. s. w. vorhanden sein? Und so verhält es sich auch mit einem andern Ganzen; — so antworten wir, dies ist nicht der Fall; denn die Vorstellung ist die, dass in der gesammten Bewegung des Ganzen die gesammte Bewegung der Theile eingeschlossen ist. Hier ist auch kein Widerspruch; denn bei der Bewegung eines Theils stellt man sich nicht vor, dass sich überall das Ganze bewegt.

27. Das heisst, eine Substanz ist die Wirkung von vielen Verbindungen; diese gilt mit Ausnahme von Verbindungen solcher Substanzen, die keine Tastbarkeit haben (wie Raum, Zeit u. s. w.), ferner von letzten Ganzen (wie einem Topfe) und ungleichartigen Substanzen. U.

28. Nämlich ein und dieselbe Wirkung. Farbe an beiden Stellen dient hier nur als ein Beispiel, und schliesst auch Geschmack, Geruch, Tastbarkeit, Zähigkeit, ursprüngliche Flüssigkeit, Einheit, und Einzelheit, sofern sie Einem zukommt, ein (die Vivriti fügt mit Recht noch Ausdehnung, Geschwindigkeit, Elasticität und Schwere hinzu); denn die genannten Eigenschaften, welche schon in der Ursache (den Theilen, aus welchen ein Ganzes entsteht) vorhanden sind, fangen in den Wirkungen (dem zusammengesetzten Ganzen), eine Eigenschaft von derselben Gattung an.

29. Hier ist die Schwere, welche in der Hand, dem Erdklosse u. s. w. vorhanden ist, die Mittelursache, die Verbindung der Seele, in welcher Willen Statt findet, die nicht-inhärente Ursache des Aufwerfens der Hand, der Wurf mit der Hand aber die nicht-inhärente Ursache des Aufwerfens des Erdklosses. U.

Das Aufwerfen bezeichnet auch das Niederwerfen und die andern Bewegungen. Bei dem Aufwerfen finden drei Ursachen Statt, die Schwere des aufzuwerfenden Dinges, der Wille des Aufwerfenden, und der Wurf der aufzuwerfenden Hand; deshalb kann Bewegung ein und dieselbe Wirkung von mehreren Ursachen sein. V.



30. (Die Wirkungen) der Bewegungen sind Vereinigungen und Trennungen.  
31. In (der Auseinandersetzung) der Ursache im Allgemeinen ist Bewegung (nur) als Ursache von Substanzen und Bewegungen gelehnet.

Zweiter Abschnitt.

1. Wenn die Ursache nicht existirt, so existirt auch die Wirkung nicht.

30. Das „Und“ soll nach der Vivriti anzeigen, dass auch Geschwindigkeit und Elasticität eingeschlossen sind. Geschwindigkeit, welche nach dem 20sten Sūtra eine der Wirkungen der Bewegung ist, ist ohne Zweifel eingeschlossen; wie aber Elasticität, verstehe ich nicht.

31. Aber, könnte man einwenden, es war vorhin erklärt (Sd. 21 und 24), dass Substanzen und Bewegungen nicht die Wirkungen von Bewegungen sind; aber Verbindung und Trennung sind die Wirkungen von Verbindung und Trennung; es ist demnach widersprechend, wenn der Bewegung Ursachlichkeit zuerkannt wird. Zur Antwort dient das gegenwärtige Sūtra. Durch den Ausdruck „Ursache im Allgemeinen“ wird bezeichnet die Auseinandersetzung derselben. Deshalb in der Auseinandersetzung, wo Ursache im Allgemeinen erwähnt wurde, wurde die Ursachlichkeit der Bewegung mit Rücksicht auf Substanz und Bewegung geläugnet, doch war es keineswegs die Absicht, sie schlechthin zu läugnen, weil dies dem so eben vorangehenden Sūtra (30) widersprechen würde. V.

1. Zur Einleitung zu diesem Sūtra bemerkt die Vivriti: Das Gemeinschaftliche in der Ursache und Wirkung ist im vorigen Abschnitte aufgezeigt. Wie aber ist dies möglich? Das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung ist nicht bewiesen, und ohne einen Beweis desselben ist es gleich dem Horne eines Haasen. Um diesem Einwurfe zu begegnen, wird das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung festgestellt.

Zur Erklärung des Upaskāra. Nämlich, selbst wenn Erde, Rad, Wasser, Töpfer, Faden u. s. w. (Alles Mitursachen zur Hervorbringung eines Topfes) zusammen sind, so wird bei der Nicht-Existenz des Stockes die Nicht-Existenz des Topfes, und ebenso, wenn gleich Erde, Wasser u. s. w. zusammen sind, bei der Nicht-Existenz des Samens die Nicht-Existenz des Schösslings wahrgenommen. Und dies (Verhältniss) zwischen dem Stocke und dem Topfe so wie zwischen dem Samen und dem Schössling ist ohne das Verhältniss zwischen Wirkung und Ursache unmöglich; sonst würde auch bei der Nicht-Existenz des Webestuhls u. s. w. der Topf, oder bei dem Nicht-Existiren eines Steines u. s. w., der Schössling nicht existiren. Ferner, es wird das Dann- und Wann-Vorhandensein

eines Topfes, Gewebes u. s. w. wahrgenommen; dies wäre ebenfalls ohne das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung unmöglich; denn das Dann und Wann von existirenden Dingen, welches darin besteht, dass sie einige Zeit vorhanden, und eine andere Zeit nicht vorhanden sind, ist ohne Abhängigkeit von einer Ursache widersprechend. In diesem Falle nämlich (wenn das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung nicht da wäre), würde etwas sein oder nicht sein, nicht aber dann und wann sein; denn ein Existirendes kann nicht nicht existiren, noch (ein Nicht-Existirendes) ohne Ursache existiren, noch kann es zufällig, noch auch durch etwas, das nicht wahrnehmbar ist, gleich dem Horn eines Haasen, existiren, sondern durch eine wahrnehmbare Grenze, sei sie ein Stock, ein Webstuhl u. s. w.; denn sie wird in der Wirkung, dem Topfe, Gewebe u. s. w. beobachtet. Die Gränze nun ist die Ursache. Ferner bei der Nicht-Existenz des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung würde weder Handeln noch eine Enthaltung vom Handeln Statt finden, demgemäss die Welt ohne Bestrebung sein; denn weder geschieht ein Handeln ohne ein Wissen der Mittel, das Gewünschte zu erreichen, noch Enthaltung vom Handeln ohne ein Wissen der Mittel, das Verabscheute zu vermeiden.

Die Vivriti fasst dies so zusammen: Von der Vorstellung, dass bei der Nicht-Existenz des Stockes der Topf nicht vorhanden ist, folgt die Nothwendigkeit der Nicht-Existenz des Topfes bei der Nicht-Existenz des Stockes; diese aber ist ohne ein Verhältniss der Ursache und Wirkung zwischen Stock und Topf unmöglich; sonst würde bei der Nicht-Existenz des Stockes auch die Vorstellung der Nicht-Existenz des Gewebes möglich sein. Eben so wird das Dann- und Waun-Vorhandensein der Wirkungen, wie eines Topfes, wahrgenommen, indem sie einige Zeit vorhanden, eine andre Zeit nicht vorhanden sind; dies ist ebenfalls ohne die Abhängigkeit des Topfes u. s. w. von einer Ursache unmöglich; sonst würde der Topf u. s. w. entweder immer sein, oder immer nicht sein, nicht aber dann und wann sein. Noch mehr: ohne das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung würde weder ein Handeln, noch eine Enthaltung davon Statt finden, die Welt würde demnach ohne Bestrebung sein aus den von dem Upaskâra angeführten Gründen. Die Anhänger der Sāṅkhya aber behaupten, dass ein Topf, der vorher in der Erde (seiner Ursache) verborgen war, offenbar werde, und wiederum durch den Schlag eines Hammers u. s. w. verborgen werdend in der Erde bestehe; demgemäss seien Offenbarwerden und Verbergen eben Entstehen und Vergehen. Man dürfe aber nicht sagen: dieses (Offenbar-Werden und Verbergen) sei nicht wirklich; denn wäre es so, warum entstände nicht ein Topf aus einem Faden? Eben so wenig dürfe man sagen, dass es keinen Beweis gäbe von dem Dasein der Wirkungen in der Ursache vor ihrer Entstehung; denn der Beweis wäre in dem Texte der Veda gegeben, „seiend war dies eben, o

2. Nicht aber (umgekehrt) wenn die Wirkung nicht existirt, existirt (auch) die Ursache nicht.

Guter, zuvor (vor der Schöpfung).“ Dies ist zu überlegen. Weil man beim Offenbarwerden des Offenbarwerdens einen Rückschritt in's Unendliche annehmen müsste; — denn wäre das Offenbarwerden vorher nicht da, so wäre Entstehung aus einem Nicht-Seienden zuzugeben; — so ist die Annahme eines früheren Seins von Töpfen u. s. w. nicht zulässig. Der Begriff der Ursache ist aber der Begriff einer Gattung von etwas, welches unabänderlich der Wirkung vorhergeht, und nicht den Fehler der falschen Beziehung hat, oder auch

2. Gäbe es nicht ein Gesetz mit Rücksicht auf das Verhältniss zwischen Wirkung und Ursache, so würde auch bei der Nicht-Existenz der Wirkung die Ursache nicht existiren. (Aber) die Nicht-Existenz der Wirkung hat nicht die Nicht-Existenz der Ursache zur Folge, während die Nicht-Existenz der Ursache die Nicht-Existenz der Wirkung zur Folge hat.

In diesem Sūtra wird die Regel des Verhältnisses zwischen Wirkung und Ursache erklärt. Wenn ein Gesetz des Verhältnisses zwischen Wirkung und Ursache nicht existirte, so wäre es nicht nothwendig, dass bei der Nicht-Existenz der Wirkung die Ursache nicht existirte; die Nicht-Existenz der Ursache aber zieht die Nicht-Existenz der Wirkung nothwendig nach sich.

In Gautama's Nyāya Sūtra ist das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung auf ähnliche Weise festgestellt. Zur Vergleichung der Ansichten beider Schulen stelle ich die hauptsächlichsten Sūtra von Gautama, welche sich auf dieses Verhältniss beziehen, hier zusammen.

Das Sūtra (4, 3, 11), in welchem das Verhältniss znerst ausgesprochen wird, lautet: (Entstehung) des Bestimmten (findet Statt) vom Bestimmten; denn so wird es durch Wahrnehmung bewiesen. Das Bestimmte meint nach dem Kommentar, irgend eine bestimmte Gattung, z. B. Erde, als ein Produkt, entsteht aus Erde, als Ursache. Das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung ist also ein wirkliches, und der Beweis dafür ist die Wahrnehmung. Eigentlich ist nun kein anderer Beweis mehr nöthig; indessen kam es dem Verfasser der Nyāya darauf an, die widersprechenden Ansichten der übrigen Schulen bei diesem wichtigen Punkte als ungegründet nachzuweisen.

Angenommen denn, das Verhältniss, wie es in jenem Sūtra aufgestellt, sei nicht richtig, so liegt seine Unrichtigkeit entweder in der Auffassung der Ursache, oder der Wirkung.

1. Liege die unrichtige Auffassung in der Ursache.

Die Ursache ist entweder ein Seiendes, oder ein Nicht-Seiendes, oder es giebt gar keine Ursache.

Die Ursache wurde als ein Seiendes angenommen; aber sie ist vielmehr, so behauptet ein Bauddha, ein Nicht-Seiendes; denn Offenbarung (was sonst Wirkung genannt wird) findet nicht Statt ohne eine vorangegangene Vernichtung<sup>1)</sup>. So z. B. wird ein Schössling (d. h. ein Seiendes) nicht offenbar ohne Vernichtung des Samens, und diese Vernichtung ist demnach die materielle Ursache des Schösslings. Die Widerlegung geschieht durch ein Trilemma, indem der Begriff der Vernichtung nach seinen verschiedenen Seiten untersucht wird. Was ist nun unter Vernichtung gemeint? Meint es das Vernichtende, oder Vernichtete, oder die Vernichtung selbst?

Meint es das Vernichtende, so ist dies ein widersprechender Begriff<sup>2)</sup>. Wenn nämlich das Vernichtende nicht vorher existierte, so hat man nicht den Begriff eines Vernichtenden; existirt es aber vorher, so ist es falsch, dass es nachher offenbar wurde.

Oder Vernichtung meint das Vernichtete. Es giebt aber keine Entstehung aus vernichteten Dingen<sup>3)</sup>. So ist der Same, wenn er vernichtet ist, nicht die Ursache des Schösslings.

Oder es meint Vernichtung selbst. Es ist aber unmöglich, dass sie die inhärente Ursache eines existirenden Produktes sei, weil ein solches durch den Begriff der Substanz als seiner inhärenten Ursache bestimmt wird<sup>4)</sup>.

Es ist demnach unmöglich, dass ein Nicht-Seiendes die Ursache eines Seienden ist. Wohl denn; nehme man an, es gäbe gar keine Ursache; diese Annahme schliesst zwei andere in sich; es giebt keine Ursache, weil das Seiende zufällig entspringt, oder weil es überhaupt nur Seiendes giebt.

Die Ansicht, dass Alles zufällig entsteht, begnügt sich Gantama nur aufzustellen, und ihrem Begriffe nach zu bestimmen, ohne sie einer Widerlegung zu würdigen<sup>5)</sup>.

Die zweite Ansicht wird von der Sāṅkhya aufgestellt. Nach ihr ist alles Seiende ewig. Giebt es nur Seiendes in diesem Sinne, so giebt es auch keine Ursache und Wirkung, wie beides gewöhnlich verstanden wird. Das Entstehen ist ein Offenbarwerden dessen,

1) Nyāya Sū. 4. 4. 14: „Von Nicht-Existenz entsteht Existenz; denn Offenbarung ist nicht, wenn nicht Vernichtung vorangegangen.“

2) N. S. 4. 4. 15. „Das ist nicht der Fall; denn es widerspricht sich selbst.“

3) N. S. 4. 4. 17. „Nein; denn es giebt keine Entstehung aus Vernichtetem (aus Dingen, die vernichtet sind).“

4) Dies letzte Glied der Disjunktion gehört dem Kommentare an; auch bemerke ich, dass die weitere Ausführung der Beweise diesem entlehnt ist.

5) N. S. 4. 6. 22. „Es giebt keine Entstehung von Existenzen aus keiner Ursache; denn wir nehmen die Spitzigkeit eines Dorns wahr.“ Und 4. 6. 23. und 24.



was ursprünglich ist; eben so ist das Zerstörte nicht wirklich zerstört, nur verdunkelt, und beharrt in seinem ursprünglichen Sein<sup>1)</sup>.

Wäre diese Ansicht richtig, so müssten (schliesst Gautama) auch keine Ursachen des Entstehens und Vergehens wahrgenommen werden; nun werden sie aber wahrgenommen, folglich ist sie nicht richtig.

Alle Annahmen, den Begriff der Ursache anders als im obigen Sūtra (4, 3, 11) zu bestimmen, haben sich als falsch erwiesen. Demnach, giebt es eine Unrichtigkeit in dem Verhältnisse zwischen Ursache und Wirkung, so kann diese nur in der Wirkung liegen.

2. Die unrichtige Auffassung liege denn in der Wirkung.

Wirkung kann überhaupt nicht existiren; denn:

N. S. 4. 11. 48. (Eine Wirkung ist vor ihrer Hervorbringung) weder ein Nicht-Seiendes, noch ein Seiendes, noch auch ein (zugleich) Seiendes und Nichtseiendes, weil Sein und Nicht-Sein sich widersprechen.

Sie ist, nach der Erklärung des Kommentares, kein Nicht-Seiendes, weil, wenn ein Nicht-Seiendes seiend werden könnte, auch die Hörner eines Haasen u. s. w. zum Dasein kommen, und Oel im Sand u. s. w. gefunden werden könnte. Sie ist auch kein Seiendes; denn es widerspricht sich, dass das Seiende zum Sein kommen soll; aus demselben Grunde ist sie nicht Seiendes und Nicht-Seiendes zugleich, weil Seiendes und Nicht-Seiendes im Begriffe des Seins und Nicht-Seins sich widersprechen.

Dass die Wirkung vor ihrer Entstehung nicht ein Seiendes, noch auch ein Seiendes und Nicht-Seiendes zugleich sein könne, wird nun von Gautama zugegeben, dagegen behauptet, dass sie vorher nicht-seiend sei.

N. S. 4. 11. 49. „Vor seiner Entstehung ist das, was den Charakter hat zum Sein zu kommen, in der That ein Nicht-Seiendes; denn wir beobachten beides, Entstehen und Vernichtung.“

Oder nach dem Kommentare. Das, welches betrachtet wird als etwas, was zum Dasein kommt, z. B. ein Gewebe u. s. w., ist vor seiner Hervorbringung kein Seiendes, weil Hervorbringung und Zerstörung erwiesen sind; denn wir haben die Vorstellung, dass jetzt der Topf hervorgebracht, und jetzt der Topf vernichtet wird; aber was in Wahrheit ist, kann nicht hervorgebracht werden, weil wir dann den Fall hätten, dass ein Hervorgebrachtes wiederum hervorgebracht würde.

1) N. S. 4. 8. 29. „Alles ist ewig, weil die fünf Elemente ewig sind.“

4. 8. 30. „Nicht so, weil die Ursachen des Entstehens und der Vernichtung wahrgenommen werden.“

4. 8. 31. „Dies ist keine Widerlegung (unseres Einwurfs, sagt der Sāṅkhya), weil der Charakter davon (nur) verdunkelt ist.“

4. 8. 32. „Dies ist nicht so, weil die Ursache der Entstehung wahrgenommen wird.“

Die Uebereinstimmung, mit welcher beide Systeme den Begriff der Ursache und Wirkung auffassen, ist nicht zu verkennen. Beide entlehnen ihn aus der Erfahrung; beiden ist die Wirkung ein vor ihrer Entstehung Nicht-Seiendes, denn auch Kaṇāda erklärt (IX. 1. 1.): „(eine Wirkung ist) vorher nichtseiend, weil Bewegungen und Eigenschaften nicht darauf bezogen werden.“ Wäre die Wirkung nämlich etwas Seiendes (eine Substanz), so müsste sie auch Eigenschaften und Bewegungen haben. Kaṇāda bestimmt den Begriff der Ursache unstreitig schärfer, indem er den Satz aufstellt, wenn die Ursache nicht da ist, so ist auch die Wirkung nicht da.

Weder Kaṇāda noch Guatama erklären den Begriff der Ursache ausdrücklich. Der Upaskāra bestimmt die Ursache als etwas, welches der Wirkung unabänderlich vorangeht. Diese Erklärung schien jedoch der Schule nicht befriedigend, indem ja die sogenannten unendlichen Substanzen, wie Raum, Zeit u. s. w. (und man kann hinzufügen, alle Substanzen, welche nach der Ansicht der Schule ewig sind) einer Wirkung vorangehen. Um nun den Begriff der Ursache vor einer solchen Verwechselung zu hüten, wurde später der Zusatz gemacht, dass das der Wirkung unabänderlich Vorangehende nicht den Fehler der falschen Kausalität haben dürfe. Es giebt aber fünf Arten derselben (vid. Bhāṣhā-pariccheda 18—20)

1. Der Begriff, unter welchem die Ursache aufgefasst wird, wie z. B. wenn man den Begriff, unter welchem der Stock, der den Topf hervorbringt, aufgefasst wird, als die Ursache des Topfes ansieht.

2. Das, welches mit der Ursache nur zufällig verbunden ist, z. B. die Form des Stockes, ob er gerade oder schief u. s. w. ist.

3. Die Beziehung der Wirkung auf eine Ursache, welche schon als Ursache einer andern Wirkung anerkannt war, wie wenn der Aether als Ursache des Topfes betrachtet wird. Hier wird der Aether als Ursache des Topfes angesehen, weil er den Begriff des Aethers hat, während er dadurch die inhärente Ursache des Tons ist.

4. Die Annahme, dass der Urheber der Ursache die Ursache der Wirkung ist, wie wenn der Vater des Töpfers als die Ursache des Topfes angenommen wird.

5. Alles von der nothwendigen früheren Existenz Verschiedene, wie wenn man den Esel, welcher die Erde trägt, woraus der Topf gemacht wird, als die Ursache des Topfes ansieht.

Die letzte Art wird vom Verfasser der Bhāṣhā-pariccheda als die allein nothwendige angenommen, weil sie die übrigen in sich schliesst.

Nach den spätern Schulen giebt es drei Arten von Ursachen:

1. Die inhärente, oder materielle Ursache; sie ist die Ursache, welche durch die Wirkung nicht aufgehoben wird, sondern in ihr bleibt. Sie gehört nur der Substanz an, und ist dreifach, indem erstens mehrere Substanzen als Theile eine neue Substanz als ein

3. Allgemeines und Besonderes, beides hängt vom Wissen ab.

Ganzes bilden, wie der Topf aus seinen beiden Hälften entsteht, oder zweitens eine Substanz eine Eigenschaft hervorbringt, wie der Aether den Ton, oder drittens eine Substanz die Ursache einer Bewegung ist.

2. Die nicht-inhärente Ursache; sie kommt den Eigenschaften und Bewegungen zu, indem Eigenschaften die nicht-inhärenten Ursachen von Substanzen und Bewegungen, und Bewegungen die nicht-inhärente Ursache von Eigenschaften sind.

3. Die Mittel-Ursache, oder die Ursache, welche von den beiden ersten verschieden ist.

Unter diesen drei Ursachen ist eine die Haupt-Ursache, oder die, welche am meisten dazu beiträgt, eine bestimmte Wirkung hervorzubringen. (Tarka-Saṅgraha, und Müller, Beiträge z. Kenntniss d. ind. Phil. Zeitschr. d. D. M. G. VI. S. 221)

Dies ist, was inhärente und nicht-inhärente Ursachen betrifft, ganz die Lehre Kapāda's, die er, nicht ohne Aufwand von Mühe in Sūtra 9—31 der ersten Abtheilung des ersten Buches auseinandergesetzt hat. Zwar unterscheidet er hier nicht ausdrücklich zwischen inhärenter und nicht-inhärenter Ursache (wenn man nicht das 15te Sūtra als diese Eintheilung enthaltend ansehen will); doch holt er dies im 10ten Buche nach, wo (10. 2. 1—6) die Begriffe der inhärenten und nicht-inhärenten Ursache festgestellt werden. Ob Kapāda selbst den Begriff der Mittelursache bestimmt habe, scheint mir zweifelhaft. Der Kommentar behauptet zwar, dass es geschehen sei in (10. 2. 7.) „Die Besonderheit des Feuers ist durch Inhärenz in dem Verbundenen“, wo er ergänzt „die Mittelursache der Farbe u. s. w., welche durch Reife hervorgebracht wird.“ Allein es ist fraglich, ob Kapāda hieran gedacht habe.

3. Das Allgemeine, bemerkt der Upaskāra, ist zwiefach, das Höchste und das Nicht-Höchste, das Höchste das Sein, das Nicht-Höchste der Begriff der Substanz u. s. w., welcher im Sein enthalten ist. Hier ist das Kennzeichen von dem Allgemeinen und dem von diesem Besondern das Wissen, von dem Allgemeinen das umfassende Wissen, von dem Besondern das ausschliessende Wissen. Es hängt vom Wissen ab, meint, das Wissen ist das Kennzeichen, das Merkmal davon. Das Allgemeine dann ist das Beständige, welches in vielen Individuen vorhanden ist, oder auch das, welches beim Vorhandensein des Beständigen die allgemeine Beziehung der gegenseitigen Nicht-Existenzen auf ihr Substrat ist. Auf diese Weise erhält das Nicht-Höchste (der Text hat tathā param [das Höchste], welches keinen Sinn giebt, es muss heissen tathāparam) einen besondern Namen, wie mit der umfassenden Vorstellung „dies ist eine Substanz“ zugleich die besondere Vorstellung, „dies ist keine Eigenschaft, dies ist keine Bewegung“, vorhanden ist. Demgemäss giebt

4. Weil Existenz die Ursache des umfassenden (Wissens) ist, ist sie eben Allgemeines.
5. Die Begriffe der Substanz, der Eigenschaft und der Bewegung sind Allgemeines und Besonderes.

---

es eine Besonderheit der allgemeinen Begriffe, wie Substanzialität u. s. w.

Die Vivriti fasst dies schärfer: Es giebt ein doppeltes Allgemeines, das Allgemeine ist das Höchste, das Besondere das Nicht-Höchste. Es hängt vom Wissen ab, heisst, das Wissen ist das Merkmal desselben. Demnach ist das Allgemeine zweifach, das Höchste und das Nicht-Höchste. Hier ist das Merkmal von dem Allgemeinen und dem Besondern, von dem Höchsten und Nicht-Höchsten das Wissen, von dem Allgemeinen das umfassende Wissen, von dem Besondern das ausschliessende Wissen. Umfassend ist das, was an vielen Orten, ausschliessend das, was an wenigen Orten vorhanden ist. Demnach ist das Sein das höchste Allgemeine, weil es an mehreren Orten vorhanden ist als jedes andere Allgemeine, der Begriff der Substanz u. s. w. ein nicht-höchstes Allgemeines, weil es an wenigern Orten ist als das Sein, zugleich aber auch ein Höchstes, weil es an mehreren Orten ist als das Erdige u. s. w. So als ein Höchstes, d. h. Allgemeines, und als ein Nicht-Höchstes, d. h. Besonderes, ist es nicht beständig, sondern vom Wissen abhängig.

Folgende Hindernisse der Klasse werden von den Lehrern der Nyâya aufgezählt: 1. Untheilbarkeit des Individuums. 2. Aehnlichkeit. 3. Verwirrung. 4. Rückgang in's Unendliche. 5. Fehlen des Begriffs und 6. Nicht-Vorhandensein der Verbindung. Demgemäss ist der Begriff des Aethers keine Klasse, weil nur ein solches Individuum existirt; die Begriffe von Ghata und Kalasa (beides bedeutet Topf) nicht zwei Gattungen, weil der Individuen nicht mehr und nicht weniger sind, der Begriff des Materiellen und der Form nicht eine Klasse wegen der Verwirrung, welche eintritt in die Individuen durch das allgemeine Substrat der gegenseitigen und absoluten Nicht-Existenz, der Begriff des Allgemeinen ist keine Klasse, weil ein Rückgang in's Unendliche Statt fände, der Begriff des Besondern nicht, weil seine Natur ausschliessend ist, und dadurch der Begriff (des Allgemeinen) verloren ginge. Der Begriff der Inhärenz ist keine Gattung, weil (hier) die Inhärenz-Verbindung nicht vorhanden ist. V.

4. Existenz (bhâva) ist dasselbe mit dem Sein (sattâ). Das umfassende Wissen, das Wissen, welches an vielen Orten ist, ist Allgemeines, und nicht irgendwie Besonderes, da es nichts Umfassenderes als das Sein giebt.

5. Das „Und“ soll hier bedeuten, dass auch das Erdige u. s. w., das Farbige u. s. w., das Aufwerfen u. s. w. Gattungen sind, welche



6. Mit Ausnahme von dem letzten Besondern.
7. Woher in Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen (das Wasser entsteht) dies (ist) seiend, ist das Sein.
8. Das Sein ist etwas von den Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen Verschiedenes.
9. Weil (das Sein) in Eigenschaften und Bewegungen existirt, so ist es weder eine Bewegung, noch eine Eigenschaft.

in den Begriffen der Substanz, der Eigenschaft und der Bewegung enthalten sind.

6. Nach der bisherigen Darstellung konnte man mit Recht zweifeln, dass der Begriff des Besondern von dem des Allgemeinen verschieden sei, indem beide höchstens Arten des Allgemeinen bezeichneten. Mit Rücksicht hierauf bemerkt die Vivriti: Der Zweifel, ob mit der Auffassung des Besondern als eines Allgemeinen, die Zahl von sechs positiven Kategorien aufgehoben wäre (denn sind Allgemeines und Besonderes dasselbe, so bleiben nur fünf), wird in dem gegenwärtigen Sūtra gelöst. Mit Ausnahme von dem letzten Besondern, welches in den ewigen Substanzen sich findet. Und der vollständige Sinn ist, die Unterschiede, welche zuletzt, am Ende (der Theilung eines materiellen Ganzen) zurückbleiben, über welche hinaus es kein Besonderes mehr giebt, welche nur in Einem (in einer Substanz nämlich) vorhanden sind. Demnach bezieht sich der Ausdruck des Besondern im vorhergehenden Sūtra nicht auf die Kategorie des Besondern, welche nur in Einem sich findet, sondern auf das Allgemeine, welches (in einem Andern) eingeschlossen ist (während das Besondere in diesem Sūtra die selbständige Kategorie des Besondern bedeutet), und so (steht das vorangehende Sūtra) nicht im Widerspruche mit (der Annahme von) sechs Kategorien. — Ob Kaṇāda unter den letzten Unterschieden die Unterschiede, welche in den ewigen Substanzen sich finden, gemeint habe, lässt sich bezweifeln. Ausdrücklich wenigstens hat er diese Lehre nicht ausgesprochen.

8. Hier könnte man einwenden, das Sein wird nicht als ein von der Substanz, Eigenschaft und Bewegung Verschiedenes aufgefasst; deshalb ist es eines von den dreien; denn das, was von einem Andern verschieden ist, wird auch durch eine Verschiedenheit aufgefasst, wie das Gewebe vom Topfe. Sein aber wird nicht durch eine Theilung von jenem aufgefasst; deshalb ist es mit ihnen dasselbe. Die Antwort darauf giebt unser Sūtra. Die Substanz u. s. w. ist nicht umfassend, das Sein aber ist es; demnach ist sein Unterschied von jenen durch die Anwendung des Merkmals des Umfassenden und Nicht-Umfassenden bewiesen. U.

9. Angabe eines zweiten Unterschieds: Hier geschieht die Bestimmung durch den Gegensatz, nicht eine Eigenschaft, nicht eine Bewegung. Noch eine Substanz ist nach der Absicht des Kaṇāda

10. (Das folgt auch) aus der Nicht-Existenz des Allgemeinen und Besondern (im Sein).
11. Dadurch, dass er vielen Substanzen einwohnt, ist der Begriff der Substanz erklärt.
12. So wie auch durch die Nicht-Existenz des Allgemeinen und Besonderen.
13. Eben so ist der Begriff der Eigenschaft dadurch, dass er in den Eigenschaften existirt, erklärt.
14. So wie auch durch die Nicht-Existenz des Allgemeinen und Besondern.

---

zu ergänzen; denn weder ist eine Bewegung in einer Bewegung, noch eine Eigenschaft in einer Eigenschaft, noch eine Substanz in einer Eigenschaft oder Bewegung; das Sein aber ist sowohl in Eigenschaften und Bewegungen; deshalb ist es von den dreien verschieden. U.

10. Wäre das Sein eine Substanz, eine Eigenschaft, oder eine Bewegung, so müsste es sowohl Allgemeines als auch Besonderes sein (siehe I. 2. 5.); dies ist aber nicht der Fall, denn es ist eben nur Allgemeines. U.

Das obige Sūtra kann auch übersetzt werden: Auch weil Allgemeines und Besonderes nicht (im Sein) existirt (ist dieses weder Eigenschaft, noch Bewegung).

11. Der Ausdruck „viele“ meint hier „alle“. Dadurch (dass er allen Substanzen einwohnt) ist der Begriff der Substanz von dem Erdigen u. s. w.; durch den Begriff des Beständigen aber, als eines Merkmals des Allgemeinen, wie aller Substanzen, welche aus Theilen bestehen, durch den Begriff des Einwohnens in vielen Substanzen, nämlich des Inhärenzens lediglich in vielen Substanzen, unterschieden. Der Begriff der Substanz bedeutet daher das Beständige, welches allein vielen Substanzen inhärirt. Daher, wird gesagt, ist Verbindung (d. h. die gewöhnliche Verbindung, oder Berührung) nicht zulässig, und der Begriff der Substanz nachgewiesen. Der Begriff des Einwohnens in vielen Substanzen ist durch Inhärenz; Verbindung, der Begriff des Beständigen durch den Begriff des Allgemeinen hergeleitet; demnach ist der Begriff der Substanz durch den Begriff der Inhärenz (?) in vielen Substanzen, durch den Begriff des Beständigen so wie durch seine Verschiedenheit von Substanz (d. h. von bestimmter Substanz), gleich dem Sein, erklärt. V.

12. Der Begriff der Substanz ist weder eine Substanz, noch eine Eigenschaft u. s. w., weil in ihm weder die Begriffe der Substanz, der Eigenschaft, und der Bewegung, noch die Begriffe des Erdigen, des Wassers, des Lichts u. s. w. enthalten sind. V.

13. D. h. als etwas von den Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen Verschiedenes, gleich dem Sein, erklärt. V.

15. Dadurch, dass er den Bewegungen einwohnt, ist der Begriff der Bewegung erklärt.
16. So wie auch durch die Nicht-Existenz des Allgemeinen und Besondern.
17. Durch das nicht-besondere Kennzeichen: „(dies ist) seiend“, so wie auch durch die Nicht-Existenz eines besonderen Kennzeichens (gibt es nur) eine Existenz.

## Z w e i t e s   B u c h .

### Erster Abschnitt.

1. Die Erde hat Farbe, Geschmack, Geruch, und Tastbarkeit.

---

17. Ein Wissen, oder ein Gebrauch des Ausdrucks, von solcher Art, wie „seiend“ ist das Kennzeichen des Seins. Dieses nun ist dasselbe, ununterschieden, in Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen. Deshalb wohnt die Existenz, das Sein, in ihnen eben als eins; sonst wäre entweder das Sein wegen der Aehnlichkeit mit den Begriffen der Substanz nicht; oder diese wären nicht. Dies folgt auch aus der Nicht-Existenz eines besondern Kennzeichens, eines Unterschieds in dem Kennzeichen. Und der Sinn ist: weil kein Kennzeichen, kein Beweis für einen Unterschied da ist, so giebt es auch keinen Unterschied. Es giebt nämlich eine umfassende Erkenntniss von solcher Art: dies ist jene Leuchte; wie nun hierin ein Unterschied der Länge und Breite u. s. w. Statt findet, so findet er nicht Statt mit Rücksicht auf jenes (Sein).

1. 1. Blau, gelb und die übrigen Farben.
2. Süß, bitter, scharf, zusammenziehend, sauer und salzig.
3. Wohlriechend und übelriechend.
4. Weder warm, noch kalt im natürlichen Zustande.

Zur Erklärung dieses Sūtra sagt der Upaskāra:

Die Farbe der Erde ist mannichfach, blau, gelb u. s. w. Das charakteristische Merkmal demnach ist das, was eine Klasse hat, welche in dem Begriffe der Substanz enthalten ist, und das gemeinsame Substrat der blauen Farbe hat. Eben so ist der Geschmack in der Erde von verschiedener Art, wie scharf, zusammenziehend u. s. w. Demnach ist das charakteristische Merkmal das, was eine Klasse hat, welche in dem Begriffe der Substanz enthalten, und das gemeinsame Substrat des scharfen Geschmackes ist. Der Geruch ist zwiefach, wohlriechend und übelriechend. Demnach ist das charakteristische Merkmal das, was eine Klasse hat, welche in dem Begriffe der Substanz enthalten, und das gemeinsame Substrat des Geruches ist. Auch darf man nicht sagen, dass Geruch und Geschmack einem Steine (d. h. einer erdigen Substanz) nicht zukämen, weil sie darin nicht wahrgenommen werden; (denn) obwohl eine Wahrnehmung derselben im Steine nicht sofort Statt findet,

2. Das Wasser hat Farbe, Geschmack, Tastbarkeit, Flüssigkeit und Zähigkeit.

so sind sie doch in seiner Asche bemerklich; demnach, weil dieselben Theile, welche die Asche, auch den Stein anfangen, so geht der Schluss (dass die Erde Geruch hat) nicht zu weit. Wenn nun gefragt wird, wie denn die Vorstellung möglich ist, dass der Wind wohlriechend, und Wasser, mit der Frucht der Kâravella (*momordica charantia* Linn.) gemischt bitter sei, so antworten wir, dass der Geruch und Geschmack von diesen durch (einen Zusatz von) Erde bedingt ist.

Die Tastbarkeit in der Erde ist weder warm, noch kalt, und durch Reifung (Hitze) hervorgebracht. Demnach ist das charakteristische Merkmal das, was eine Klasse hat, welche in dem Begriffe der Substanz enthalten, und das gemeinsame Substrat der durch Reife hervorgebrachten Tastbarkeit ist.

Dieses charakteristische Merkmal ist nun entweder ein Grund der Ausschliessung, welcher (die Erde) von den übrigen Substanzen absondert, oder etwas, welches durch den Gebrauch beweist.

Was das Erste betrifft, so wird die Erde von den übrigen Substanzen abgesondert, weil sie den Begriff des Geruches hat. Was von den übrigen nicht abgesondert ist, das hat keinen Geruch, wie das Wasser u. s. w.; diese (die Erde) aber hat Geruch, das Gegentheil der Nicht-Existenz, welche nicht einschliesst die Nicht-Existenz des von den übrigen (Substanzen) Verschiedenen; deshalb ist (die Erde) von den übrigen (Substanzen) verschieden.

Eben so verhält es sich mit dem Beweise durch den Gebrauch. Obwohl der Gebrauch hier das ist, was durch das Wort Erde ausgesagt wird, und dies auch in der Klasse des Begriffs der Erde ist, und hier nicht der Begriff der Erde nicht der Grund, und deshalb ein Nicht-Allgemeines ist, so ist doch das, was durch das Wort Erde ausgesagt wird als Mittel-Ursache der Thätigkeit mit Bezug auf den Begriff der Erde das zu Beweisende, und deshalb nicht ein Nicht-Allgemeines. Oder auch, der Begriff der Erde ist die Mittelursache der Thätigkeit mit Bezug auf irgend ein Wort, weil er eine Klasse ist gleich dem Begriffe des Topfes. So ist allgemein bewiesen, dass das Wort Erde eine Mittelursache der Thätigkeit ist mit Bezug auf den Begriff der Erde, weil er, ohne eine Mittelursache zu sein der Thätigkeit mit Bezug auf die übrigen (Substanzen), eine Mittelursache ist der Thätigkeit mit Bezug auf sie selbst. Was nicht so ist, das ist nicht so; deshalb ist es bewiesen.

Der Tarka-Sangraha erklärt die Erde lediglich als das, was Geruch hat, und fügt die übrigen Eigenschaften derselben erst hinzu, wenn er von den Eigenschaften handelt.

2. Das Wasser hat weisse Farbe, süssen Geschmack, kalte Tastbarkeit, ursprüngliche Flüssigkeit und natürliche Zähigkeit. U.



### 3. Das Licht hat Farbe und Tastbarkeit.

Die genannten Merkmale scheinen nun dem Wasser nicht wesentlich zuzukommen; denn die Farbe des Wassers ist auch zuweilen blau, wie beim Wasser der Meeres oder der Kāṇḍī; ferner hat es überhaupt keinen Geschmack; seine Tastbarkeit ist warm während der Tageshitze; es ist starr, wenn es friert, und Zähigkeit kommt nicht allein dem Wasser zu, sondern auch anderen Dingen.

Wenn auch im Eise keine ursprüngliche Flüssigkeit sich zeigt, so muss man doch verstehen das Klasse-Habende und im Begriffe der Substanz Enthaltene, welches Statt findet in dem, was ursprüngliche Flüssigkeit hat.

Diese Einwendungen sucht die Vivriti auf folgende Art zu beseitigen: Die Wahrnehmung der blauen Farbe im Wasser des Meeres und der Kāṇḍī ist eine Täuschung, abhängig von einem Zusatz im Substrat. Wenn das Meerwasser u. s. w. in die Höhe geworfen wird, so erscheint es weiss. Wenn auch keine Wahrnehmung von Geschmack im Wasser Statt findet, so wird die Süßigkeit desselben doch nach dem Genuße von zusammenziehenden Sachen, wie des gelben myrobalan (*terminalia chebula*) empfunden. Die heisse Tastbarkeit, welche im Wasser durch seine Verbindung mit Sonnenstrahlen u. s. w. wahrgenommen wird, rührt von den Sonnenstrahlen u. s. w. her. Wird nun auch im Eise u. s. w. keine Flüssigkeit wahrgenommen, und kann man deshalb fragen, wie sie dem Wasser zukomme, so ist doch, nachdem das Eis durch Hitze geschmolzen, sein Charakter als Wasser durch Wahrnehmung bewiesen. Der Verfasser der Muktāvalī behauptet, dass die Flüssigkeit (des Wassers) wegen (seiner) Verbindung mit Himmelsfeuer nicht hervortrete, die Vorstellung der Härte aber eine Täuschung sei. Andere dagegen sagen, dass durch Verbindung von Himmelsfeuer mit den Atomen des Wassers ein zweiatomiges Ganzes, aus diesem (zweiatomigen Ganzen) ein dreiatomiges Ganzes u. s. w. allmähig im Eise hervorgebracht werde, und dass ein solches zweiatomiges u. s. w. Ganzes nicht flüssig, d. h. hart, und demnach die Starrheit im Eise u. s. w. keine Täuschung sei. — Eben so wird erklärt, dass die Zähigkeit im Wasser ursprünglich, in anderen Substanzen aber durch Zusatz von Wasser entstanden sei.

3. Das charakteristische Merkmal des Lichtes ist, dass es leuchtende weisse Farbe und heisse Tastbarkeit hat. Man darf nicht sagen, dass diese Erklärung zu weit sei, weil die weisse Farbe, welche die Natur des Leuchtens, d. h. andere Gegenstände Sichtbar-Machens, an sich trägt, in dem Lichte des Goldes, eines heissen Kochtopfes u. s. w. nicht vorhanden sei; denn dass es in ihnen sich findet, wird aus dem Begriffe des Lichtes durch Schluss gefolgert. Auch dem Golde gehört der Begriff des Leuchtens an. Das

## 4. Die Luft hat Tastbarkeit.

Gold ist leuchtend, weil die entstandene Flüssigkeit auch durch die Verbindung mit dem stärksten Feuer nicht aufzuheben ist. Was nicht so ist, das ist nicht so, wie die Erde, und so ist dieses durch den Ansonderungsschluss bewiesen. In der Hitze u. s. w. wird durch den Begriff der heißen Tastbarkeit (das Leuchten bewiesen). Die heiße Tastbarkeit ist ebenfalls im Mondlichte, im Golde u. s. w. vorhanden, wird jedoch durch das Uebergewicht der wässrigen, und erdigen Tastbarkeit nicht aufgefasst; deshalb geht das zweite Merkmal (des Lichtes, d. h. die heiße Tastbarkeit) nicht über dieselben (Mondlicht, Gold u. s. w.) hinaus, indem das Vorhandensein dieses Merkmals in ihnen durch den Begriff des Leuchtens gefolgert wird. Das Licht ist nämlich vierfach: 1. Licht, wo Farbe und heiße Tastbarkeit überwiegend sind, wie beim Sonnenlicht u. s. w. 2. Licht, wo Farbe und Tastbarkeit nicht überwiegend sind, wie beim Auge u. s. w. 3. Licht, wo die Farbe überwiegend, und die Tastbarkeit nicht überwiegend ist, wie beim Mondlichte u. s. w. und 4. Licht, wo die Farbe nicht überwiegend, dagegen die heiße Tastbarkeit überwiegend ist, wie beim Feuer in einem Kochtopfe u. s. w. Der Begriff ist durch die Bestimmung (desselben) als inhärente Ursache der hervorgebrachten heißen Tastbarkeit als eine besondere Klasse erwiesen; aber mit der Auffassung des Gesetzes u. s. w. eines Beständigen, seiner eigenen Natur Angemessenen ist der Begriff des entstandenen Lichts durch die Bestimmung (desselben) als inhärente Ursache der hervorgebrachten heißen Tastbarkeit bewiesen, deshalb ist die Klasse des Lichts durch die Bestimmung (desselben) als einer bestimmten inhärenten Ursache erwiesen. So der Verfasser der Muktāvalī. V.

4. Hier muss man die Tastbarkeit als ursprünglich weder heiss, noch kalt verstehen. Dadurch wird die Tastbarkeit der Luft als eine (von den übrigen Substanzen) verschiedene aufgefasst. Demnach ist das charakteristische Merkmal der Luft das Haben einer solchen verschiedenen Tastbarkeit. Das Verschiedene aber bei der Tastbarkeit der Luft ist durch Wahrnehmung erwiesen.

Gautama fasst die Vertheilung der Eigenschaften an die verschiedenen Elemente in einem einzigen Sūtra zusammen (3, 9, 61): Vom Geruch, Geschmack, von der Farbe, der Tastbarkeit, und vom Tone gehören die, welche mit Tastbarkeit endigen, der Erde an; wenn der Reihenfolge nach jedes der früheren weggelassen wird, gehören sie dem Wasser, dem Licht und der Luft an; das letzte gehört dem Aether an.

Der Bhāṣhā-pariccheda, nachdem er, gleich den Sūtra, die gemeinsamen Merkmale der Kategorien angeführt, zählt, ehe er zur Beschreibung der einzelnen Substanzen übergeht, sowohl die Merkmale auf, welche alle Substanzen, als auch die, welche gewisse

5. Diese (genannten Eigenschaften) sind nicht im Aether.
6. Die Flüssigkeit, welche zerlassene Butter, Lack und Wachs durch ihre Verbindung mit Feuer zeigen, ist denselben mit dem Wasser gemein.
7. Die Flüssigkeit, welche Zinn, Blei, Eisen, Silber, Gold durch ihre Verbindung mit Feuer zeigen, ist denselben mit dem Wasser gemein.

Klassen derselben gemein haben. In der Erklärung der einzelnen Substanzen ferner zählt er alle Merkmale derselben auf, während die Sūtra einen Theil der Merkmale dieser Substanzen erst da angeben, wo sie von den Eigenschaften handeln. Zur Vergleichung stelle ich die betreffenden Sloken des Bhāṣhā-Pariccheda hier zusammen.

Bhāṣhā P. 25. Die Erde und die vier folgenden Substanzen (Wasser, Licht, Luft und Aether) sind Elemente; vier haben Tastbarkeit.

26. Das Anfangen von Substanzen findet in (den ersten) vier Statt . . .

29. Die folgenden acht Eigenschaften, Tastbarkeit, Zahl, Ausdehnung, Besonderheit, Verbindung, Trennung, Ferne, Nähe, zusammen mit der Selbst-Wiedererzeugung, welche Geschwindigkeit genannt wird, gehören der Luft an; jene acht nebst Farbe, Flüssigkeit und Geschwindigkeit dem Lichte.

30. Vierzehn dem Wasser, nämlich jene acht nebst Geschwindigkeit, Schwere, Flüssigkeit, Farbe, Geschmack und Zähigkeit.

31. Jene vierzehn, mit Ausnahme der Zähigkeit, und mit Hinzufügung des Geruches, der Erde.

5. Diese: Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit. Wenn der Aether weiss, wie saure Milch, erscheint, so ist dies eine Täuschung, hervorgebracht durch die Weisse der Sonnenstrahlen; eben so die Bläue des Aethers, wie wenn der Gipfel der Südseite des Sumern smaragdfarbig erscheint. Einige glauben, dass die Vorstellung der blauen Farbe entsteht, wenn das Auge, aus weiter Ferne zurückkehrend, auf seinen eigenen blauen Augenstern fällt; dies ist jedoch nicht richtig, weil auch lothfarbene Augen die gleiche Auffassung haben.

6. Die Flüssigkeit, welche in zerlassener Butter u. s. w. ist, wird durch Verbindung mit Feuer, als der Mittelursache, hervorgebracht, doch ist sie nicht ursprünglich. Eine solche ursprüngliche Flüssigkeit ist das charakteristische Merkmal des Wassers. Was Wasser und Erde gemeinsam haben, ist nur Flüssigkeit, doch nicht ursprüngliche Flüssigkeit. U.

7. Durch den Plural Suvāṇānām (des zusammengesetzten Wortes, dessen Ende suvārṇa, Gold, bildet) werden Kāṇṣya (any amalgam of zinc and copper. Wilson), Kupfer, Messing, Quecksilber und



8. Es hat Hörner, einen Höcker, einen am Ende behaarten Schwanz (solche Merkmale) sind mit Rücksicht auf die Gattung „Rind“ allgemein aufgefasste Beweisgründe.
9. So ist auch die Tastbarkeit (ein allgemein aufgefasster Beweisgrund) der Luft.

andere Metalle zusammengefasst. Die Erklärung dieses Sūtra fällt mit der des vorangehenden zusammen.

8. Der Upaskāra erklärt dieses Sūtra folgendermassen: Der Sinn ist, gleichwie mit Rücksicht auf die Gattung „Rind“ Hörner u. s. w. Beweisgründe sind, worin das Eingeschlossensein aufgefasst ist, so führen auch die allgemein aufgefassten Beweisgründe der Luft und der andern fünf (nämlich, des Aethers, der Zeit, des Raums, der Seele und des inneren Sinnes) den Beweis herbei. Wenn auch das Merkmal „mit Hörnern versehen“, allein kein Beweisgrund der Gattung „Rind“ ist, weil es sich auch auf Büffel u. s. w. erstreckt, ferner, wenn auch das Wampe Haben u. s. w. kein Bestimmendes ist, weil das zu Bestimmende fehlt, so zeigen doch die Hörner eines Rindes mit Rücksicht auf die Hörner eines Büffels, Schafes u. s. w. eine Verschiedenheit an, gleichwie der Rauch (verschieden ist von Dampf u. s. w.). Diese Verschiedenheiten des Geraden, Krummen, Harten, Weichen, Laugen, Breiten u. s. w. führen auch mit Rücksicht auf die Hörner den Beweisgrund herbei, und müssen eben auf genauere Weise erkannt werden. Demnach mit Rücksicht auf ein verborgenes oder weitentferntes Rind ist ein solcher Schluss zulässig wie: Dies ist ein Rind, weil es besondere Hörner hat, gleich wie ein zuvor wahrgenommenes Rind. Eben so zeigt der Upaskāra, wie die übrigen Merkmale, „mit einem Höcker versehen“, Beweisgründe der Gattung Rind sind; es ist aber unnöthig, die weitere Ausführung anzugeben, weil das Verfahren dasselbe ist wie beim ersten Merkmal.

9. Beweisgrund muss hier ergänzt werden. Durch das „auch“ werden Geräusch, Fortraffen und zitternde Bewegung zusammengefasst. Der Einwand, dass die wahrgenommene Tastbarkeit der Erde, insofern sie keine bemerkbare Form (d. h. in ihrer Form als Atome) hat, angehören möge, ist unhaltbar. Warum? Weil die bemerkbare Tastbarkeit der Erde nach der bemerkbaren Form derselben Statt findet. Demnach, diese (so bestimmte) Tastbarkeit, welche wahrgenommen wird, muss wegen des Begriffes der Tastbarkeit irgend ein Substrat haben, gleich wie die Tastbarkeit der Erde u. s. w. — Weil durch diesen allgemein aufgefassten Schluss ein Substrat der Tastbarkeit bewiesen ist, so ist das Substrat der Tastbarkeit nicht die Erde, oder eins der beiden andern Elemente (Wasser und Licht), weil die Tastbarkeit ohne Form (wie sie immer bei jenen Elementen wahrgenommen wird) ist, noch auch der Aether, oder eine der vier übrigen Substanzen, weil es Tastbarkeit ist (und diese letzteren

10. Und die Tastbarkeit gehört nicht sichtbaren (Substanzen) an; deshalb ist die Luft ein solches, dessen Beweisgrund ein Unsichtbares ist.

haben keine Tastbarkeit). Demnach ist, mit Hilfe der nicht zulässigen Annahme der übrigen acht Substanzen, eine von den letzteren verschiedene Substanz bewiesen. — Eben so ist das besondere Geräusch ein Beweisgrund der Luft. Zur Erklärung: Bei dem Nicht-Vorhandensein eines Schlages durch eine geformte Substanz ist das fortgesetzte Geräusch der Blätter u. s. w. mittelbar hervorgebracht durch den Schlag einer mit Tastbarkeit und Geschwindigkeit begabten Substanz, wegen des fortgesetzten Geräusches, welches verbunden ist mit einer aus untrennbaren Theilen bestehenden Substanz, gleich dem fortgesetzten Geräusche einer durch einen Stock geschlagenen Trommel. Die Verschiedenheit von dem Schlage einer geformten Substanz muss aber erkannt werden durch die Nicht-Wahrnehmung des dazu Gehörigen (dessen, was zu dem besondern Geräusche eines durch sichtbare Substanzen hervorgebrachten Schlages gehört). Diese Substanz nun, welche Tastbarkeit und Geschwindigkeit hat, ist von den acht Substanzen gesondert, weil sie übrig bleibt. — Auf gleiche Weise ist das besondere Fortraffen ein Beweisgrund der Luft. Zur Erklärung: Das Fortraffen von Gras, Baumwolle, Wolken und Götterwagen in den Aether ist hervorgebracht durch die Verbindung mit einer tastbaren und mit Geschwindigkeit begabten Substanz, weil es das Fortraffen einer nicht durch Bewusstsein geleiteten Substanz ist, gleich dem Fortraffen von Gras, Holz, einem Boote in einer Strömung... Eben so ist die zitternde Bewegung ein Beweisgrund für das Dasein der Luft. Diese Bewegung nämlich im Grase u. s. w., welche ohne den Schlag einer sichtbaren Substanz entstanden ist, ist hervorgebracht durch den Schlag einer mit Tastbarkeit und Geschwindigkeit begabten Substanz, weil die Bewegung nicht die Folge ist einer Verbindung der Seele mit der Schwere und dem Willen, gleich der Bewegung eines Waldes von Rohr. U.

10. Die Tastbarkeit, welche zum Subjekte des Schlusses gemacht wird, kommt nicht den sichtbaren Substanzen zu, nämlich nicht der Erde, dem Wasser oder dem Lichte, weil sie nicht mit Form verbunden ist. Demnach muss man folgern, diese Tastbarkeit hat irgend ein Substrat; deshalb ist auch die Luft, deren Beweisgrund ein Nicht-Sichtbares, d. h. allgemein Aufgefasstes ist, ein durch die Kraft des Prädikates des Subjektes (im Untersatze) Erlangtes. Die Erklärung der Vivriti ist: Die Tastbarkeit, durch welche die Luft als Substrat gefolgert wird, gehört nicht den sichtbaren Substanzen d. h. nicht der Erde, dem Wasser, oder dem Lichte an, deshalb ist die Luft ein solches, dessen Beweisgrund ein Unsichtbares ist, d. h. ein Beweisgrund, welcher nicht zusammen mit seinem Sub-

11. Weil (die Luft) nicht unter den Begriff fällt, einer Substanz zu inhäriren, ist sie eine Substanz.
12. Auch von (ihrem) Haben von Bewegungen und Eigenschaften (folgt das Dasein der Luft als Substanz).

strate sichtbar ist; oder vollständig, die Luft hat als Beweisgrund die Tastbarkeit, welche nicht in einem Sichtbaren Statt findet. Demnach würde durch die Erde u. s. w. keine richtige Schlussfolge, noch auch irgend etwas Anderes herauskommen (?), weil es ein Gesetz ist, dass die Tastbarkeit der Erde u. s. w. mit Form begleitet ist. Oder auch: Weil die Luft einen Beweisgrund hat, der nicht sichtbar ist, d. h. einen Beweisgrund, welcher nicht in Begleitung der Form wahrgenommen wird, deshalb kommt die eigenthümliche Tastbarkeit, wodurch die Luft gefolgert wird, nicht den sichtbaren Substanzen, der Erde, u. s. w., zu.

11. Der Upaskāra giebt folgende Einleitung zu diesem Sūtra: Nachdem die Luft als ein aus Theilen Bestehendes, welches das Substrat der wahrgenommenen Tastbarkeit ist, erwiesen, soll nun auch die Luft, als aus Atomen bestehend, erwiesen werden. Und zur Erklärung: Demgemäss ist die Luft, gleich dem Aether, eine Substanz, deren charakteristisches Merkmal das Atom ist, weil die übrigen Kategorien der Substanz inhäriren, und das Inhären allen zukommt mit Ausnahme der beständigen Substanzen. Nach dieser Erklärung wird ein Ganzes von zwei Atomen aus zwei Grundatomen, und ein grösseres Ganzes allmählig aus zwei und mehreren Atomen hervorgebracht. Diese Ansicht des Upaskāra, welche auch die Vivriti theilt, nämlich dass die frühern Sūtra das materielle Dasein der Luft, und dieses so wie das nächste die atomistische Existenz beweisen, ist durchaus willkürlich. Bis jetzt ist von der Luft nur im Allgemeinen die Rede; erst durch das 14te Sūtra werden Theile derselben anerkannt.

12. „Ist das Uratom der Luft Substanz“ muss hier ergänzt werden. Obwohl mit dem Begriffe der Substanz auch die Begriffe der Bewegung und Eigenschaft, und mit dem Begriffe der Bewegung und Eigenschaft der Begriff der Substanz bewiesen sind, und deshalb ein Beweis im Zirkel Statt findet, so ist doch das Merkmal der Bewegung bewiesen, weil das aus Theilen bestehende Ganze (der elementaren Luft), welche das Substrat der wahrgenommenen Tastbarkeit ist, ohne die Verbindung, welche die nicht-inhärente Ursache ist, des zu Grunde liegenden Uratoms (mit andern Uratomen) unmöglich wäre: das Merkmal der Eigenschaft aber ist (für die Atome der Luft) bewiesen, weil es Gesetz ist, dass die Eigenschaft der Ursache (der Luftatome) vorangehe den Eigenschaften der Wirkung, d. h. hier den Eigenschaften der elementaren Luft. Durch beides (Bewegung und Eigenschaft) ist der Begriff der Substanz bewiesen, und so ist hier nichts Fehlerhaftes . . . Der Ein-



13. Weil (die Luft) nicht unter den Begriff fällt, einer Substanz zu inhäriren, ist die dauernde Existenz (derselben) ausgesprochen.
14. Das Zusammenstossen der Luft ist ein Beweisgrund für die Verschiedenheit derselben.
15. Weil bei der Erkenntniß der Luft Wahrnehmung nicht Statt findet, so giebt es keinen sichtbaren Beweisgrund.

wand nun, für das Grundatom giebt es keinen Beweis; woher denn ist die Substanz bewiesen? ist nicht zulässig, weil, wenn ein solides Ganzes nach der Art einer Theilung u. s. w. des Ganzen getheilt wird, immer weniger und weniger zurückbleibt. Von welchem es nun nichts weniger giebt, das ist eben das Uratom. Gäbe es keine Gränze der Theile und des Ganzen, d. h. fände kein Unterschied Statt zwischen den unendlich vielen Theilen, so gäbe es keinen Unterschied der Grösse zwischen dem Berge Samera und einem Senfkorne u. s. w., weil ohne einen Unterschied der Anzahl der Ursachen ein Gesetz mit Rücksicht auf die Theilung von verschiedenen Quanten unmöglich wäre. Auch ist dieses Verhältniss von Theilen und dem Ganzen nicht ein solches, dessen Gränze Vernichtung wäre, weil das Letzte, wenn es keine Theile hat, nicht vernichtet werden kann, und, wenn es Theile hat, die Gränze nicht erreicht ist. U.

13. Hier ist zu ergänzen, der Luft, in ihrer atomistischen Form; denn eine Substanz wird entweder durch die Vernichtung ihrer inhärenten oder durch die Vernichtung ihrer nicht-inhärenten Ursache vernichtet; beides aber ist bei dem Grundatome unmöglich, weil es keine Theile hat; deshalb wird sie nicht zerstört, weil es kein Zerstörendes giebt. U.

14. Das Zusammenstossen, d. h. gegenseitig an einander Schlagen von zwei sich von entgegengesetzten Seiten bewegendem und mit Geschwindigkeit begabten Luftmassen, welches als die Ursache des entsprechenden Aufsteigens von Gras, Baumwolle u. s. w. gefolgert wird, ist eben der Beweisgrund für die Verschiedenheit der Luft; sonst, bei der Einheit der Luft, wäre ein Zusammenstossen derselben und damit ein Aufsteigen von Gras u. s. w. unmöglich. Zur Erklärung: Wenn zwei Luftmassen zusammenstossen, so erfolgt das Aufsteigen derselben, und damit das Aufsteigen von Gras u. s. w. Das Aufsteigen durch Zusammenstoss aber wird durch zwei Wassermassen in der Strömung eines Flusses, welche von entgegengesetzten Seiten kommen und Geschwindigkeit haben, wahrgenommen. V.

15. Sichtbarer Beweisgrund nämlich ist da, wo die Wahrnehmung des Eingeschlossenseins Statt findet, wie der Rauch (ein Beweisgrund) des Feuers ist. Bei der vorliegenden Erkenntniß der Luft aber findet keine Wahrnehmung des Eingeschlossenseins der

16. Und weil die Luft durch einen allgemein aufgefassten Schluss (gefolgert ist), ist sie nicht ein Besonderes.
17. Deshalb (ist die Luft) etwas durch den Veda Gegebenes.
18. Name, Wirkung sind jedoch der Beweisgrund derer, welche durch (das Wort) „dies“ bestimmt sind.
19. Dies folgt daraus, dass Name (und) Wirkung als hervorgebracht wahrgenommen werden.

Luft Statt, weil die Luft übersinnlich ist; demnach giebt es, hinsichtlich der Luft, keinen Beweisgrund, welcher ein durch Wahrnehmung aufgefasstes Eingeschlossensein hat; deshalb ist die Luft etwas, dessen Beweisgrund ein nicht-Sichtbares ist. V.

16. Die Vivriti, in Uebereinstimmung mit dem Upaskāra erklärt dieses Sūtra folgendermassen: Besonderes meint hier, die besondere Gattung, enthalten in der Gattung der Substanz, nämlich den Begriff der Luft. Deshalb, nachdem durch den Schluss, dass die wahrgenommene Tastbarkeit irgend ein Substrat haben muss, weil sie unter den Begriff der Tastbarkeit fällt, in Verbindung mit der Unzulässigkeit der übrigen (Substanzen), es von der Tastbarkeit festgestellt ist, dass sie ein von den acht (Substanzen) verschiedenes Substrat habe, wird auch die Luft vermittelst des Begriffs einer von den acht Substanzen verschiedenen Substanz mit Rücksicht auf das Subjekt (Koti), welches die Schlussfolge bestimmt, festgestellt. Durch allgemein aufgefassten Schluss, d. h. durch einen Schluss, der von den Beweisgründen, welche von der Wirkung auf die Ursache, oder von der Ursache auf die Wirkung schliessen, verschieden ist, oder auch den Schluss, dessen Beweisgrund durch Unterordnung und durch Ausschliessung zur Schlussfolge kommt.

17. Weil der Schluss nicht in der Form des Besondern (d. h. der Gattung Luft) erfolgt, deshalb ist der Name der Luft etwas durch den Veda Gegebenes.

18. Der Ausdruck „jedoch“ dient zur Anzeige des Abschnittes, und der Sinn ist, dass jetzt der Abschnitt, welcher sich auf Gott bezieht, angefangen ist. Name, wie Wind, Eber, Gerste, Rohr u. s. w. Wirkung, wie Erde, Schössling u. s. w. Dies beides ist der Beweisgrund, das Argument, für (das Dasein) der durch den Ausdruck „dies“ bestimmten, jede Wirkung hervorzubringen vermögenden, mit Allwissenheit und Allmacht begabten (Wesen), nämlich Gottes und der grossen Weisen. Der Ausdruck „jedoch“ kann auch die verschiedenen Beweisgründe unterscheiden. Demnach, wenn (das Dasein) Gottes und der grossen Weisen erwiesen ist, so muss auch die Beweiskraft des Veda, des Smṛiti u. s. w., weil jene die Urheber derselben sind, anerkannt werden. Obwohl dies vorher schon erwähnt ist, so geschieht die Wiederholung, um es zu befestigen, und um den Beweis für (das Dasein) Gottes u. s. w. auszusagen. V.

19. Auch hier sind Name und Wirkung in einem Worte zusammengefasst, um anzuzeigen, dass sie auf Eins sich beziehen, d. h.



20. Herauskommen, Hereinkommen, dies ist der Beweisgrund für den Aether.
21. Dies ist kein Beweisgrund, weil Bewegung (nur) Einer Substanz angehört.
22. Auch weil (der Aether) entgegengesetzt ist dem Kennzeichen der anderen (Art von) Ursache (kann der Aether nicht die nicht-inhärente Ursache der Bewegung sein).

dass der Urheber der Namen nicht von dem Urheber der Wirkungen verschieden sei. Demnach, der, welchem der Himmel und andere Wunder wahrnehmbar sind, will auch die Namen des Himmels und anderer Wunder erschaffen. So wie, wenn die Körper des Chaitra, Maitra u. s. w. wahrgenommen werden, der Vater und Andere ihnen die Namen Chaitra, Maitra u. s. w. beilegen, eben so ist das Beilegen der Namen des Topfes, Gewebes u. s. w. dem Willen Gottes unterworfen. Der Name, welcher für irgend etwas von Gott, gewollt wird, ist für dasselbe gut, wie jedes Kraut, welches durch die Zahns Spitze eines Ichneumon berührt ist, Gift irgend welcher Art vernichtet. Auf diese Art ist ein solcher Name ein Beweisgrund, ein Argument für (das Dasein) des durch den Ausdruck „dies“ Bestimmten. Auch die Namen des Maitra u. s. w., welche vom Vater dem Sohne gegeben werden, sind durch eine solche Vorschrift wie: Im zwölften Jahre soll der Vater den Namen geben, in der That durch Gott gegeben. Deshalb steht es fest, dass der Name ein Beweis für (die Existenz) Gottes ist. Auf gleiche Weise ist auch die Wirkung ein Beweis Gottes. Demnach, die Erde u. s. w. hat einen Urheber, weil sie eine Wirkung ist, gleichwie der Topf (einen Urheber hat). U.

20. Zur Einleitung bemerkt die Vivriti: Durch das „dies“, welches die Gattung anzeigt, werden hier auch das Aufwerfen u. s. w. zusammengefasst. Es ist die Ansicht der Sāṅkhya, dass Bewegung, d. h. Heraus- und Hereinkommen von tastbaren Körpern, ohne Aether, welcher leer wäre, unmöglich sei. Diese Ansicht nun wird in dem folgenden Sūtra widerlegt.

21. Herauskommen, Hereinkommen u. s. w. gestatten nicht den Schluss auf den Aether als die inhärente Ursache derselben, weil die Bewegung (nur) Einer Substanz angehört, d. h. weil die inhärente Ursache derselben nur Eine materiell begränzte Substanz ist; denn es ist (I. 1, 25 und I. 1, 17) gesagt, dass Bewegung weder einer Vielheit, noch einem Formlosen zukomme. U.

In Sūtra I. 1, 17. ist ausgesagt, dass Bewegung nur Einer Substanz angehöre; dadurch ist der Aether nicht ausgeschlossen; denn der Aether ist auch Eine, obwohl unendliche, Substanz.

22. So wird anu kṛipti durch den U. erklärt, während die V. es als ein solches ansieht, worüber beide Parteien einverstanden sind.

23. Durch Verbindung findet die Nicht-Existenz der Bewegung Statt.
24. Die Eigenschaft der Wirkung wird zuvor in der Eigenschaft der Ursache wahrgenommen.
25. Der Ton ist nicht eine Eigenschaft der tastbaren (Substanzen), weil eine andere (frühere) Wirkung nicht erscheint.

Die andere Art der Ursache ist die nicht-inhärente Ursache. Eine Substanz indess kann nicht nicht-inhärente Ursache sein . . . . Der Aether denn ist weder die inhärente, noch die nicht-inhärente Ursache der Bewegung, des Heraus- und Hereinkommens u. s. w.; deshalb ist auch die Bewegung kein Beweisgrund für das Dasein des Aethers.

23. Der Aether kann auch nicht die mittelbare Ursache der Bewegung sein; denn von der Aufhebung der (mittelbaren) Ursachen der Bewegung, wie z. B. der Geschwindigkeit, Schwere u. s. w., vermittelt der Verbindung eines (bewegten) Körpers (mit einem andern) entsteht die Nicht-Existenz, das Nicht-Hervorbringen der Bewegung, nicht aber von der Nicht-Existenz des Aethers, weil dieser überall verbreitet ist . . .

Upaskāra sowohl wie Vivṛiti sird der Ansicht, dass in diesem Sūtra der Aether als mittelbare Ursache widerlegt ist. Diese Ansicht ist jedoch durchaus nicht nothwendig; denn man kann auch dieses Sūtra in Verbindung mit dem vorangehenden bringen, so dass es den Grund angiebt, worauf es sich stützt.

24. Nachdem so die Ansicht der Sāṅkhya getadelt, so wird nun, um den Ton als Beweis für den Aether festzustellen, die Grundlage zu dem Endschlusse gelegt. Die besonderen Eigenschaften, wie Farbe u. s. w., welche in der Wirkung, wie der Erde u. s. w. sich zeigen, werden vorher in den Eigenschaften der Ursachen wahrgenommen. Auch der Ton ist eine besondere Eigenschaft, weil er bei dem Dasein von etwas, welches Gattung hat, nur durch einen äussern Sinn aufgefasst wird, gleich der Farbe u. s. w., Dennoch wird eine solche Wirkung, in welcher der in der Ursache vorangehende Ton Statt fände, nicht wahrgenommen. U.

25. Wird nun eingewandt, dass der Ton, welcher in einer Wirkung, wie in einer Leier, Flöte, Trommel, Muschel, Pauke u. s. w. wahrgenommen wird, auch vorher in der Eigenschaft als Ursache jener Wirkung vorhanden sein möchte, so ist die Antwort: Angenommen, es sei so; wie in den Fäden, in den beiden Hälften eines Topfes u. s. w. Farbe, Geschmack u. s. w. und gleichartige andere Farbe, Geschmack u. s. w. in dem Gewebe, dem Topfe u. s. w. wahrgenommen werden, so werde ein gleichartiger Ton, wie er in den Theilen der Leier, Flöte u. s. w. Statt finde, auch in dem Ganzen, wie der Leier, Flöte u. s. w. wahrgenommen. Dem aber ist nicht so; im Gegentheil; denn die Theile, welche den Anfang

26. (Der Ton) ist nicht eine Eigenschaft der Seele, auch nicht des innern Sinns, weil er einem Andern inhärirt, und weil er unter den Begriff der Wahrnehmung fällt.
27. Weil er verschieden ist (von den übrigen Substanzen), ist der Ton ein Beweisgrund des Aethers.
28. Die Begriffe der Substanz und der dauernden Existenz (des Aethers) sind mit der Luft erklärt.
29. Die individuelle Einheit (des Aethers ist) mit dem Sein (erklärt).
30. (Die individuelle Einheit des Aethers folgt) daraus, dass keine Besonderheit des Tones als ein Beweisgrund, so wie daraus, dass kein besonderer Beweisgrund Statt findet.

einer Leier u. s. w. bilden, erscheinen ohne Ton, während die Fäden, die beiden Hälften eines Topfes, welche den Anfang eines Gewebes, eines Topfes u. s. w., bilden, nicht ohne Farbe erscheinen. Noch mehr, wäre der Ton eine besondere Eigenschaft der tastbaren Substanzen, so würde eine fortdauernde Verstärkung und Verminderung des Tones nicht Statt finden; denn in einem und demselben Ganzen werden Farben u. s. w. nicht auf verschiedene Weise wahrgenommen; deshalb ist der Ton nicht eine besondere Eigenschaft der tastbaren Substanzen. U.

26. Weil er einem Andern, d. h. einem von der Seele Verschiedenen, inhärirt, ist der Ton nicht eine Eigenschaft der Seele. Wäre er eine Eigenschaft der Seele, so müsste die übliche Wahrnehmung des innern Sinnes entstehen, ich bin tönend, nicht aber der Ton vom Gehör wahrgenommen werden, wie denn alle die Vorstellung haben, dass sie den Ton hören. Der Ausdruck „innerer Sinn“ schliesst auch Raum und Zeit ein. Demnach, der Ton ist nicht eine Eigenschaft des Raumes, der Zeit, oder des innern Sinns, weil er wahrgenommen wird, gleich wie die Farbe u. s. w.; indem auf diese Weise eine Ausschliessung Statt findet, erfolgt der Schluss, wie die Zeit.

27. Hier auch wohnt der Ton irgend einer Substanz ein, gleichwie die Farbe u. s. w., weil er eine Eigenschaft ist. Durch diesen allgemeinen Schluss wird bewiesen, dass es eine von den acht übrigen Substanzen verschiedene Substanz giebt. U.

28. Wie die dauernde Existenz der Luft dadurch, dass sie keiner Substanz angehört, und die Substanzialität derselben dadurch, dass sie Eigenschaften hat, erklärt wurden, so auch die dauernde Existenz und die Substanzialität des Aethers. U.

30. So wie zu derselben Zeit in einer Seele Wohl als Wirkung, in einer andern dagegen Uebel als Wirkung entsteht, und es, wegen dieses Gegensatzes von Wohl und Wehe als Wirkungen der Seele, verschiedene Seelen geben muss, so findet kein Unterschied des Beweisgrundes in der Form des Tones mit Rücksicht auf den

31. Aus demselben Grunde (der Einheit folgt) auch die individuelle Gesondertheit (des Aethers).

Zweiter Abschnitt.

1. Wenn eine Blume und ein Kleid sich berühren, so ist das Nicht-Offenbarwerden (des Geruchs) aus einer andern Eigenschaft ein Beweis, dass in dem Kleide der Geruch (als Eigenschaft) nicht vorhanden ist.

Aether Statt, wodurch eine Mehrheit des Aethers bewiesen würde. Auch giebt es keinen anderen Beweisgrund, woraus eine Mehrheit des Aethers folgte. Demnach wegen Mangels an einem Beweise so wie der Einfachheit wegen ist der Aether nicht Mehreres, sondern Eins. V.

31. Nämlich nach dem Obersatze, da wo individuelle Freiheit ist, ist auch individuelle Gesondertheit. V.

Der Upaskāra macht noch folgenden Schlusszusatz:

Dieser Abschnitt hat den Zweck, eine Erklärung der Substanzen zu geben, von besonderen Eigenschaften, welche (Eigenschaften) keine Gegenstände der Wahrnehmung des inneren Sinnes sind. Deshalb findet eine Erklärung Statt der Erde, des Wassers, des Lichts, der Luft und des Aethers so wie der Gott-Seele. Deshalb hat die Erde 14 Eigenschaften, nämlich Farbe, Geschmack, Geruch, Tastbarkeit, Zahl, Ausdehnung, Gesondertheit, Verbindung, Trennung, Nähe und Ferne, Schwere, Flüssigkeit und Selbst-Wiedererzeugung. Alle diese Eigenschaften, mit Ausnahme des Geruchs, und mit Hinzufügung der Zähigkeit, kommen dem Wasser zu; ebenso dem Lichte, mit Ausnahme des Geschmacks, des Geruchs, der Zähigkeit und der Schwere; ebenso der Luft, mit Ausnahme des Geruchs, des Geschmacks, der Farbe, der Schwere, der Zähigkeit und der Flüssigkeit. Dem Aether kommen zu mit dem Tone Zahl, Ausdehnung, Gesondertheit, Verbindung und Trennung; der Zeit und dem Raume nur die letzten fünf; dieselben mit dem Früheren und Späteren dem inneren Sinne; diese fünf zusammen mit Wissen, Verlangen und Willen kommen Gott zu.

1. Um die charakteristischen Merkmale, Geruch u. s. w. der Elemente zu untersuchen, werden nun die Begriffe des Ursprünglichen und des Bedingten festgestellt. Wo Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit in der Ordnung der Eigenschaft der Ursache entstehen, da sind sie ursprünglich und bezeichnen ein charakteristisches Merkmal; jedoch in keinem anderen Falle; denn weder der Wohlgeruch, welcher in der Luft, noch die Kälte, welche auf der Oberfläche eines Steins, noch die Wärme, welche im Wasser wahrgenommen wird, ist ein charakteristisches Merkmal (bestimmend, dass jene Eigenschaften den genannten Substanzen zukommen). Deshalb wird gesagt: „Wenn eine Blume und ein Kleid“; denn bei



2. (Dass) der Geruch der Erde (zukommt), ist festgestellt.
3. Damit ist die Wärme erklärt.
4. Die Wärme (ist das charakteristische Merkmal) des Lichts.
5. Die Kälte des Wassers.
6. Solche (Vorstellungen) wie Nahes im Nahen, auf einmal, lange, schnell sind Beweisgründe (für das Dasein) der Zeit.

der Berührung eines Kleides mit einer Blume ist der wahrgenommene Wohlgeruch der Blume nicht ein Wohlgeruch des Kleides; denn er ist nicht entstanden in der Ordnung der Grundeigenschaften des Kleides, sondern bedingt durch die Berührung mit der wohlriechenden Blume. Denn nicht ist das Nicht-Vorhandensein des Blumengeruchs ein Beweis für das Nicht-Vorhandensein des Geruches im Kleide. Was ist denn der Beweis dafür? Die Antwort lautet, „das Nicht-Offenbarwerden aus einer anderen Eigenschaft,“ d. h. das Nicht-Entstehen aus einer Grundeigenschaft; denn wäre der im Kleide wahrgenommene Geruch ursprünglich, so würde er auch vor der Berührung mit der Blume in den Theilen desselben, d. h. den Fäden, wahrgenommen; dies ist aber nicht der Fall; deshalb ist der in Frage gestellte Geruch nicht in dem Kleide inhärent, weil die besondere Eigenschaft nicht durch dessen Theile hervorgebracht wird, gleich der kalten oder warmen Tastbarkeit. U.

2. Der Geruch, gesondert durch die Nicht-Verbindung und durch die Verbindung mit Anderem, ist vermittelt der Ausschließung der gleichen und ungleichen Gattungen als charakteristisches Merkmal mit Rücksicht auf die Erde festgestellt. Die Erde nämlich hat Geruch; deshalb ist der Geruch, welcher (die Erde) von den gleichen Gattungen, dem Wasser und den übrigen acht Substanzen, und den ungleichen Gattungen, der Eigenschaft und den übrigen fünf Kategorien, absondert, als ursprünglich mit Rücksicht auf die Erde festgestellt. U.

Der Beweis dieses Satzes, welcher in dem vorangehenden liegt, ist hier nicht weiter ausgeführt. Ohne Zweifel ist er aber derselbe, wie er (II. 1, 1) von dem Upaskāra dargestellt ist, nämlich, dem Wasser u. s. w. kommt Geruch ursprünglich nicht zu; in der Erde aber wird er ursprünglich, d. h. in den Theilen derselben gefunden.

3. Damit, nämlich mit dem Gesagten über den Ort des Geruchs. Die Wärme schliesst auch die Kälte u. s. w. ein. V.

4. Nämlich die ursprüngliche Wärme ist das charakteristische Merkmal des Lichts; auch die weisse und sichtbarmachende Farbe ist darin eingeschlossen. U.

5. Nämlich die ursprüngliche Kälte, so dass die Kälte an der Oberfläche eines Steins, am Sandelholz u. s. w. nicht ursprünglich ist. Unter Kälte sind auch Zähigkeit und ursprüngliche Flüssigkeit mitbegriffen.

6. Nach „solche“ muss „Erkenntnisse“ ergänzt werden. Demnach, „der Jüngling ist näher (jünger) als der Greis“, „sie werden

7. Die Begriffe der Substanz und die dauernde Existenz (der Zeit) sind mit der Luft erklärt.

auf einmal hervorgebracht“, „Vyāsa lebt lange“, „der Wind bewegt sich schnell“, solche Erkenntnisse beweisen die Zeit. Der Begriff des (Zeit-) Nahen wird mit Rücksicht auf einen Jüngling hervorgebracht durch das Wissen, dass er geboren ist nach den Sonnenumläufen, welche das Substrat sind (welche sich beziehen auf) der Geburt des Greises. Daraus (aus dem Begriffe des Zeit-Nahen) entspringt das Wissen desselben (des Zeit-Nahen). Was ist nun die nicht-inhärente Ursache mit Rücksicht auf diese Wirkung, nämlich dieses (Zeit-) Nahe? Weder die Farbe, noch der Geschmack und Geruch, weil keines derselben dies (Zeit-Nahe) mit Rücksicht auf die Luft hervorgebracht haben; auch nicht die Tastbarkeit, weil während des Zustandes des Ursprungs der abgeleiteten Tastbarkeit nicht der Begriff des (Zeit-) Nahen entstanden, und weil mit der Eigenthümlichkeit der Tastbarkeit die Eigenthümlichkeit des (Zeit-) Nahen gegeben ist (?). Auch ist nicht bestimmte Grösse (die nicht-inhärente Ursache der Zeit), weil die Grösse nicht eine entgegengesetzte Eigenschaft hervorbringt; auch nicht der Umlauf der Sonne, weil dieser nicht das Substrat ist (?), sondern es ist die Verbindung einer unendlichen Substanz, welche mit beidem, mit irgend einem Gegenstande und der Sonne zugleich verbunden ist. Ein solcher Charakter aber kommt nicht dem Aether und den übrigen (unendlichen Substanzen) zu, weil (in diesem Falle), wenn irgend eine Trommel geschlagen, in allen Trommeln ein Ton entstehen würde; vielmehr ist durch einen solchen Charakter die unendliche, Zeit genannte, Substanz bewiesen, und das Wissen des Begriffs des Nahen ist demnach ein Beweisgrund für die Zeit. Das „Nahe“ dient nur zur Andeutung; man muss auch das Ferne darunter verstehen; eben so „auf einmal“, indem während einer Bewegung der Sonne die Begriffe der Einheit und der individuellen (?) Gesondertheit hervorgebracht werden, und so wird hier die Bewegung der Sonne(?) als das Substrat der Einheit u. s. w. des Topfes vorausgesetzt, und zwar nicht durch eine augenscheinliche Verbindung — denn eine solche ist verboten — sondern durch eine Verbindung (sambandha) des der Sonne Inhärirenden, welche verbunden ist mit dem ihr als Substrate Verbundenen (?). Dasselbe gilt von den Vorstellungen des Langen, Schnellen u. s. w.

7. Wie das Luftatom durch sein Haben von Eigenschaften den Begriff der Substanz (II. 1, 12.), und durch sein Nicht-Inhäriren in einer Substanz den Begriff der dauernden Existenz (II. 1, 11.) hat, so auch die Zeit. U.

Die Vivriti leitet die dauernde Existenz der Zeit daraus her, dass sie unter den Begriff einer Substanz fällt, welche keine Theile hat.

8. Die individuelle Einheit (der Zeit ist) mit dem Sein (erklärt).
9. Weil (die Zeit) in den dauernden (Substanzen) nicht vorhanden, und in den nicht-dauernden vorhanden ist, so (bezieht sich) der Name „Zeit“ auf die Ursache (alles Entstandenen).

8. Der Sinn ist: Weil Vorstellungen wie „lang“ u. s. w., welche Beweisgründe der Zeit sind, überall ohne Unterschied sind, — obwohl eine Mehrheit der Seelen besteht, — und weil es einen besonderen Beweisgrund (für die Vielheit der Zeit) nicht giebt, so ist die Zeit, gleich dem Sein, eins. Wie kann aber die Zeit eins sein, da es doch wegen ihrer Eintheilung in Augenblicke u. s. w. viele Zeiten giebt? Darauf antworten wir, die Zeit ist nicht Vieles; denn der Schein der Theilung entspringt aus der näheren Bestimmung (upadhi). Und die Sache ist so zu verstehen, dass, wie ein und derselbe Krystall durch die röthliche Farbe der China-Rose als mehrfach erscheint, so auch die eine Zeit durch die Verschiedenheit der Bestimmung der Bewegung der Sonne u. s. w. und durch die Theilung der Bestimmung der verschiedenen Wirkungen als verschieden erscheint. Demnach, die Bedingung und Zeit schliesst nicht die Bedingung der Zeit ein; oder auch, die Zeit, als das Substrat des Gegentheils des augenblicklichen Nicht-Seins dessen, was in sie selbst hineingelegt werden soll, ist der Augenblick, indem in jedem Augenblicke etwas entsteht oder vergeht. Der Einwand nun, — dass es dennoch nach der Eintheilung in vergangene, zukünftige und gegenwärtige Zeit drei Zeiten geben möchte; denn im Veda hiesse es: „Die drei Zeiten kehren wieder“, und „die drei Zeiten sind erwiesen“, — ist nicht zulässig, weil durch die Bestimmung der früheren Nicht-Existenz (das zukünftige Dasein) einer Substanz und durch die Bestimmung ihrer Vernichtung der Gebrauch der drei Zeiten Statt findet; denn die Zeit, welche durch irgend eine Substanz bestimmt wird, ist deren gegenwärtige Zeit; die Zeit, welche durch ihre frühere Nicht-Existenz bestimmt wird, ihre zukünftige Zeit, und die Zeit, welche durch ihre Vernichtung bestimmt wird, ihre vergangene Zeit. Demnach ist der Gebrauch der drei Zeiten abhängig von der dreifachen Bestimmung. U.

Dagegen die Vivriti. Der vollständige Sinn ist, dass wie dem Sein, vermöge des zusammenfassenden Wissens u. s. w. und vermöge der Einfachheit (der Annahme) Einheit zukommt, so auch der Zeit, und es giebt keine Vielheit derselben, weil der Gebrauch von Augenblicken u. s. w. durch die eine Zeit, welche eine Eintheilung dieser und dieser Bedingung hat, Statt findet.

9. „Auf die Ursache“, d. h. auf die Ursache von allem Entstandenen; nämlich, weil sie in den dauernden (Substanzen) vorhanden, und in den nicht-dauernden nicht vorhanden ist, d. h. weil in den dauernden, in dem Aether u. s. w. solche Vorstellungen wie, auf einmal, lange, jetzt, am Tage, in der Nacht u. s. w. entstanden, nicht vorhanden, dieselben in einem Topfe, Gewebe u. s. w.

10. (Das Wissen) dass dies von diesem (fern ist) ist der Beweisgrund für den Raum.
11. Die Begriffe der Substanz und der dauernden Existenz (des Raums) sind mit der Luft erklärt.
12. Die individuelle Einheit (des Raums ist) mit dem Sein (erklärt).
13. Durch die besondere Wirkung (entsteht die Vorstellung des Vielen).
14. Wegen der (ersten) Verbindung der Sonne, mag sie eine vergangene, eine künftige oder gegenwärtige sein, (heisst der Raum) Osten.

dagegen vorhanden sind, so ist die Zeit durch das einschliessende und ausschliessende Argument Ursache (von allem Entstandenen).

10. Bei „dies von diesem“ muss fern und nahe ergänzt werden. Demnach das Wissen von der räumlichen Ferne und Nähe, wie „dies ist fern von diesem“, und „dies ist diesem nahe“, ist der Beweisgrund für den Raum, und der Raum, gleich der Zeit, wird dadurch bewiesen, dass er das Substrat der Verbindung, als der nicht-inhärenten Ursache der räumlichen Ferne und Nähe, ist. Der Raum nun, obwohl eins, macht durch die Eintheilung und Bedingung den Gebrauch des Ostens u. s. w. möglich. Die Bedingung aber ist die Weltgegend, welche dem Berge des Aufgangs (der Gestirne) am nächsten ist, und Osten heisst. Westen ist die Weltgegend, welche dem Berge des Aufgangs entgegengesetzt, Norden die, welche dem Berge Sumeru am nächsten, und Süden, welche diesem entgegengesetzt ist. . . . . Oben ist das Substrat der Verbindung, hervorgebracht durch die Feueropfer, welches entsteht durch die Verbindung der das Schicksal in sich tragenden Seele, unten das Substrat der Verbindung, welche durchs Fallen hervorgebracht wird. V.

13. „Durch die besondere Wirkung“, durch die Bedingung in der Form des entstandenen Körpers, (entsteht) die Vielheit, der Gebrauch des Ostens und vieles Anderen.

14. Die besondere Wirkung wird nachgewiesen: „Wegen der Verbindung der Sonne“, nämlich der ersten Verbindung. Demnach, die erste Verbindung der Sonne ist die Bedingung, welche den Gebrauch des Ostens regelt, und das Wissen von einer solchen Verbindung, nämlich „gestern fand hier die erste Verbindung der Sonne Statt“, ist für irgend jemand der Gegenstand des Gebrauchs der vergangenen Verbindung, für einen Andern, „jetzt findet zuerst die Verbindung der Sonne Statt“, der Gegenstand des gegenwärtigen Gebrauchs, und für einen Dritten „Morgen wird hier zuerst die Verbindung der Sonne Statt finden“, der Gegenstand des künftigen Gebrauchs. Der Sinn ist, von dem Wissen um die Nähe des Berges des Aufgangs, welcher als das Substrat einer solchen Verbindung aufgefasst werden muss, entsteht der Gebrauch des Ostens. V.



15. Auf dieselbe Weise Süden, Westen und Norden.
16. Dadurch sind auch die Unterabtheilungen der Weltgegenden erklärt.
17. Von der Wahrnehmung des Allgemeinen, von der Nicht-Wahrnehmung des Besonderen, so wie von der Erinnerung an das Besondere (entsteht) der Zweifel.

16. Die Unterabtheilungen Südosten, Südwesten u. s. w. Auch Oben und Unten, bemerkt die *Vivriti*.

17. Ueber den Zusammenhang dieses Sūtra bemerkt der *Upasāra*: Es ist zuvor festgestellt, dass die Farbe und die übrigen charakteristischen Merkmale der vier Elemente durch ihr früheres Sein als Eigenschaften der Ursache, ursprünglich (*tattvika*) sind; sonst sind sie von einer Bedingung abhängig; ferner sind die Beweisgründe der unendlichen Substanzen, welche keine besondere Eigenschaften haben, angegeben; jetzt soll nun der Ton, als Beweisgrund für den Aether, untersucht werden. Mit Bezug auf den Ton giebt es nämlich widerstreitende Aussagen der Systematiker, indem Einige denselben als eine Substanz, Andere als eine Eigenschaft, und die Annahme der Eigenschaft zugegeben, Einige ihn als dauernd, Andere ihn als nicht-dauernd, und noch Andere in dem Tone noch einen anderen Ton, *Sphoṭa* genannt, anerkennen. Deshalb stellt *Kaṇāda* als den ersten Theil der Untersuchung über den Ton den Zweifel auf, welchen er sowohl nach seinem charakteristischen Merkmale als nach seiner Ursache erklärt.

Zur Erklärung sagt die *Vivriti*: Der Zweifel entsteht durch die Wahrnehmung, d. h. das Wissen, eines Allgemeinen, eines umfassenden Merkmals, ferner durch die Nicht-Wahrnehmung eines Besonderen, d. h. eines solchen, welches nur eine Alternative in sich schliesst, und durch die Erinnerung an ein Besonderes, eine doppelte Alternative. Deshalb ist die Ursache des Zweifels das Wissen eines umfassenden Merkmals, die Abwesenheit der Kenntniss, welche nur eine Alternative in sich schliesst und das Wissen von zwei Alternativen. Das „So wie“ fasst die in den *Nyāya-Sūtra* erwähnten beiden Arten des Zweifels, (nämlich) das Wissen eines nicht-allgemeinen Merkmals, und das Wissen um zwei widerstreitende Aussagen, zusammen . . . Der Sinn ist, dass wegen seiner dreifachen Ursache der Zweifel dreifach ist. *Gaṇṭama's* Erklärung des Zweifels lautet (I. 4, 23): Zweifel ist widerstreitendes Wissen (in Bezug auf einen und denselben Gegenstand) hinsichtlich eines Unterschieds, welches entsteht aus der Unsicherheit der Wahrnehmung oder der Unsicherheit der Nicht-Wahrnehmung eines Merkmals (irgend eines Merkmals), hervorgebracht (der ganze Zustand) durch die Auffassung von allgemeinen Merkmalen (im Gegenstande), oder von mehreren Merkmalen (welche nicht Einem Gegenstande angehören können), oder von widerstreitenden Aussagen.

18. Auch das Gesehene, gleich dem (zuvor) Gesehenen (ist eine Ursache des Zweifels).
19. Das So-Gesehene (ist) ebenfalls eine Ursache des Zweifels wegen seines Nicht-So-Gesehenseins.
20. Auch vom Wissen und Nicht-Wissen entsteht der Zweifel.

Nach der Meinung einiger Erklärer giebt es nach der Verschiedenheit der Ursachen fünf Arten des Zweifels, während andere nur die drei letzten als Eintheilungsglieder anerkennen.

18. Zur Einleitung bemerkt der Upaskāra: Der Zweifel ist zweifach, nämlich der Gegenstand desselben ist entweder ein äusserer, oder ein innerer; wenn ein äusserer, so hat er entweder ein sichtbares Merkmal, oder er hat es nicht. Das erstere, wie beim Sehen eines Etwas, welches eine Höhe hat, und dann die Frage entsteht, ob es eine Säule oder ein Mensch sei, — das letztere, wie, wenn in einem Walde von einer Menge von Kühen oder Gavaya, welche durch Dickicht u. s. w. verdeckt sind, nur die Hörner sichtbar sind, und nun die Frage entsteht, ob dies (Gesehene) ein Rind oder ein Gavaya ist. In der That aber findet auch hier nur ein Zweifel mit Rücksicht auf das Merkmal der Hörner Statt, indem die Frage entsteht, ob dieses Horn einem Rinde oder einem Gavaya zukomme, und deshalb werden zwei Arten nur einer Redeform wegen angegeben (d. h. die gemachte Unterscheidung ist eben keine wahre Unterscheidung). Das Allgemeine nun, welches die Ursache des Zweifels ist, ist entweder als in mehreren, oder als in Einem wahrgenommen, Ursache des Zweifels. Die erste Annahme wird im vorliegenden Sūtra erörtert. Und zur Erklärung. Das Gesehene, die Höhe (einer Säule, eines Menschen) ist, gleich dem (zuvor) Gesehenen, die Ursache des Zweifels. Deshalb ist die Höhe, welche (vorher) gesehenen Dingen, einer Säule und einem Menschen, gleicht, die Ursache des Zweifels, wenn sie an einem vorliegenden Gegenstande gesehen wird.

19. Auseinandersetzung des zweiten Falls, nämlich dass das Allgemeine (zwei Alternativen) in einem Subjekte wahrgenommen werden. Wegen seines Nicht-So-Gesehenseins ist das So-Gesehene ebenfalls eine Ursache des Zweifels, wie z. B. Chaitra, der so gesehen wurde, nämlich mit Haaren, wird zu einer andern Zeit nicht so gesehen, nämlich ohne Haare. Sobald nun wiederum Chaitra, den Kopf in ein Gewand gehüllt, gesehen wird, so entsteht der Zweifel, ob Chaitra dieser mit Haaren bedeckte oder nicht bedeckte sei. Hier ist nun der Begriff des Chaitra, das gemeinsame Merkmal, die Ursache des Zweifels; dies ist nämlich als in Einem, d. h. in einem unzertrennlichen Subjekte gesehen, die Ursache des Zweifels. U.

20. Der innere Zweifel entsteht nämlich durch Wissen und Nicht-Wissen. Wie ein Astronom Mondfinsternisse u. s. w. richtig bestimmt, und auch unrichtig, so dass ihm mit Rücksicht auf eigenes

21. Der Gegenstand, welcher durch das Gehör aufgefasst wird, ist der Ton.
22. Weil das Besondere (der Begriff, die Klasse des Tons) unter den gleichartigen so wie unter den ungleichartigen (Gegenständen), in beiden Fällen, nicht wahrgenommen wird, (deshalb entsteht ein Zweifel mit Rücksicht auf den Ton).

Wissen der Zweifel entsteht, ob es richtig oder unrichtig bestimmt sei. Oder auch, das Wissen ist zuweilen Nicht-Erkenntniss, Nicht-Erwiesenes; demnach entsteht der Zweifel, ob dieses ist oder nicht ist, deshalb, weil es gewusst wird. Wiederum geschieht auch hier das Auffassen des Zweifels in Folge der Wahrnehmung eines Allgemeinen, und nicht in Folge einer anderen Ursache. Demnach ist die Behauptung Einiger, dass in Gautama's Sūtra (siehe 2. 2, 17) die Unsicherheit der Wahrnehmung und Nicht-Wahrnehmung besondere Ursachen des Zweifels seien, hiermit abgewiesen.

21. Der Sinn ist: der Ton ist ein Gegenstand der bekannten sinnlichen Wahrnehmung, welche durch den Sinn des Hörens entsteht. Auch der Begriff des Tons, weil von derselben Art, ist ein Gegenstand, und deshalb eine Klasse. Die vollständige Erklärung des Tons ist deshalb, dass er ein im Begriffe der Eigenschaft eingeschlossene Klasse Habendes ist, welches dem bekannten, durch das Gehör hervorgebrachten, Gegenstände der Wahrnehmung einwohnt. V.

22. Upaskāra und Vivṛiti folgen einer verschiedenen Lesart, indem jene dṛiṣṭatvāt (weil er wahrgenommen wird), diese adṛiṣṭatvāt (weil er nicht wahrgenommen wird) liest.

Die Erklärung des Upaskāra ist: Hier muss „entsteht ein Zweifel mit Rücksicht auf den Ton“, ergänzt werden. Im Tone werden auch die Begriffe des Tons und des durch das Gehör Wahrnehmbaren aufgefasst. Dieses nun, weil es in beiden, in den Gegenständen der gleichartigen Klassen, d. h. den 23 Eigenschaften, wie in den Gegenständen der ungleichartigen Klassen, den Substanzen und Bewegungen, als ein Besonderes, d. h. als ein Verschiedenes wahrgenommen wird, bringt den Zweifel hervor, ob der Ton eine Eigenschaft, eine Substanz, oder eine Bewegung sei.

Dagegen die Vivṛiti: Weil das Besondere, nämlich der Begriff des Tons u. s. w., welches im Ton aufgefasst wird, in den gleichartigen Klassen, nämlich der Farbe und den übrigen 22 Eigenschaften, so wie in den ungleichartigen, den Substanzen und Bewegungen, welche zwiefach durch das Haben des Begriffs der Substanz u. s. w. und durch das Nicht-Haben derselben bestimmt sind, nicht wahrgenommen wird, so, muss man hier ergänzen, entsteht der Zweifel, ob der Ton eine Substanz sei oder nicht. Demnach ist der Sinn: das Wissen, dass das Nicht-Allgemeine, als ausgeschlossen von dem, welches durch beide Alternativen bestimmt ist, in dem

23. (Der Ton) ist nicht eine Substanz, weil er (nur) Einer Substanz einwohnt.
24. Auch ist er keine Bewegung, weil er nicht sichtbar ist.
25. Das Ende (Aufhören) einer Eigenschaft, welche (als solche) existirt, ist ihr gemeinsam mit den Bewegungen.
26. Dass (der Ton vor seiner Aussprache) existirt, dafür giebt es keinen Beweis.

Begriffe des Tons u. s. w. vorhanden ist, bringt einen solchen Zweifel hervor.

Durch die verschiedene Erklärung des Besonderen (*viṣeṣa*), welches der *Upaskāra* als Verschiedenes, die *Vivriti* dagegen als die besondere Klasse der Eigenschaft fasst, bleibt der Sinn bei beiden Lesearten derselbe.

23. Einer Substanz einwohnend ist das, wovon eine Substanz die inhärente Ursache ist. Eine Substanz ist aber niemals die inhärente Ursache Einer Substanz; deshalb ist der Ton nicht eine Substanz, weil dies der Substanz widerstreitet. U.

24. Weil die Vorstellung, deren Gegenstand der Ton ist, nicht sichtbar ist, d. h. weil sie vermittelt eines vom Auge verschiedenen äussern Sinnes entsteht. Demnach wohnt der Begriff des Tons, gleich dem des Geschmacks u. s. w., nicht der Bewegung ein, weil er eine Klasse ist, welche nicht in dem durch das Auge Wahrnehmbaren einwohnt. U.

25. Ist der Ton nun nicht doch eine Bewegung, weil er, wie das Aufwerfen u. s. w. schnell zerstörbar ist?

Aufhören meint schnelle Zerstörung; dies ist nun auch, wie die Zweiheit u. s. w. in dem Begriffe der Eigenschaft abhängig von dem Zusammentreffen (?) mit einem Zerstören dessen, was kurze Existenz hat; deshalb ist dies nur etwas mit den Bewegungen Gemeinsames, nicht aber kommt ihm der Begriff der Bewegung zu. Und der Sinn ist, dass der von dem Gegner aufgestellte Grund, nämlich der Begriff der schnellen Zerstörbarkeit wegen des Wissens der Zweiheit,<sup>1)</sup> Lust und Unlust u. s. w. unter den Fehlschluss fällt. U.

Die *Vivriti* nimmt eine Eigenschaft, welche existirt, für eine Eigenschaft, welche von beiden Parteien als solche zugestanden wird.

26. Die Einrede nun: Zugegeben, der Ton sei eine Eigenschaft; dennoch ist er kein Beweis für den Aether; denn man könnte nur dann von ihm auf den Aether folgern, wenn er dessen Wirkung wäre; aber er ist ewig, und dass er zuweilen nicht wahrgenommen wird, kommt daher, dass es ihm an einem Offenbar-Machenden fehlt, trifft nicht zu; denn wäre der Ton vor seiner Aussprache existirend, so müsste es einen andern Beweis für seine

1) Dies kann auch übersetzt werden: wegen der Zweiheit, des Wissens.



27. Weil er dem Ewigen widerstreitet, (ist der Ton nicht ewig).
28. Auch ist er nicht ewig, weil (er) von einer Ursache (hervorgebracht wird).
29. Dies (dass der Ton eine Ursache hat) ist auch nicht erwiesen, weil er sich verändert.

Existenz geben; doch giebt es keinen Beweis, dass der Ton existirt, ehe er gehört wird; deshalb ist er eine Wirkung, und nicht etwas zu Offenbares.

Das Argument, welches der Upaskāra von der Unmöglichkeit einer Offenbarung gegen die Ewigkeit des Tons hier und in den nächsten Sūtra hernimmt, scheint mir nicht mit dem Gedankengange der Sūtra übereinzustimmen, indem die Offenbarung des Tons, erst im 30sten Sūtra zur Sprache kommt. Auch die Vivṛiti ist nicht mit jener Auslegung einverstanden; denn sie erklärt einfach: dass der Ton existirt, d. h. dass er ewig ist, dafür giebt es keinen Beweis.

27. Der Widerstreit des Tons mit dem Ewigen wird wahrgenommen; denn auf Chaitra, wenn gleich verborgen, wird, weil er spricht, durch die Rede Chaitra's, Maitra's u. s. w. geschlossen, niemals aber wird auf das Offenbarmachende, eine Leuchte u. s. w. durch das zu Offenbarende, einen Topf u. s. w. geschlossen; deshalb ist der Ton eine Wirkung, und nicht ein zu Offenbares. U. Dagegen die Vivṛiti: Weil er widerstreitet, weil er zerstörbar ist, ist der Ton nicht ewig. Seine Zerstörung aber ist durch Wahrnehmung festgestellt.

28. „Weil er von einer Ursache“, hier muss ergänzt werden, seine Entstehung gesehen wird; denn der Ton wird als von einer Verbindung u. s. w. eines Stockes mit einer Trommel sich offenbarend wahrgenommen; demnach, weil er eine Entstehung hat, ist der Ton nicht ewig. U. „Weil er von einer Ursache“, d. h. weil er eine Ursache hat, ist der Ton nicht ewig; denn Alles, was eine Ursache hat, ist nicht ewig. U.

29. Dass der Ton eine Ursache hat, ist auch nicht durch eine Svarūpāsiddhi (einen Fehlschluss, wo das Argument im Widerstreite mit dem Subjekte des Schlusssatzes steht) gefolgert, weil der Ton sich verändert; denn wenn eine Trommel durch einen Stock u. s. w. geschlagen wird, so vernimmt Niemand einen starken oder schwachen Ton, wenn nicht ein starkes oder schwaches Anschlagen Statt findet; auch ist durch die Stärke und Schwäche u. s. w. des Offenbarmachens eine Stärke oder Schwäche u. s. w. des Tones unmöglich. Deshalb muss auch der Gegner zugestehen, dass der Ton hervorgebracht werde durch eine Ursache, wie das Schlagen einer Trommel durch einen Stock u. s. w.; und der genannte Fehlschluss findet nicht Statt. V.

30. Weil bei einer Offenbarung ein Fehler Statt finden würde (ist dieselbe unmöglich).
31. Durch Verbindung und Trennung und durch einen Ton entsteht der Ton.
32. Auch weil er durch einen Sinn (wahrgenommen wird), ist der Ton nicht ewig.
33. Dann aber (wenn der Ton schnell zerstörbar wäre) würde von beiden Seiten keine Thätigkeit Statt finden.

---

30. Fände eine Offenbarung des Tones Statt, so wäre das unabänderliche Verhältniss des Offenbarmachenden und des zu Offenbarenden mit Rücksicht von Gegenständen, welche denselben Umfang haben und von demselben Sinne wahrgenommen werden, ein Fehler, und ein solches unabänderliches Verhältniss in Bezug auf solche Gegenstände wird nirgends wahrgenommen. Wird dies nicht zugegeben, so müssten bei dem Offenbaren des Ka alle Buchstaben offenbart werden. Der Einwand nun, dass von solchen Begriffen, wie Wesen, Mensch, Brahmâne, welche ebenfalls denselben Umfang haben und zu offenbaren sind in ihrem Ursprunge, dem Orte der Theilung ihrer Natur, das unabänderliche Verhältniss zwischen dem Offenbarmachenden und dem zu Offenbarenden wahrgenommen werde, trifft nicht zu. Jene Begriffe haben nämlich nicht denselben Umfang: denn der Begriff des Menschen oder Brahmänen ist nicht so weit wie der Begriff des Wesens. U.

31. „Durch Verbindung“, durch die Verbindung des Stockes mit der Trommel u. s. w., „durch Trennung“ in dem zersplitternen Bambu. Hier ist nun die Verbindung nicht die Ursache des ersten Tons, weil sie nicht vorhanden ist. Deshalb ist die Trennung von beiden, dem Bambu und dem Zweige, die Mittel-Ursache, und die Trennung des Zweiges und des Aethers die nicht-inhärente Ursache. Zuletzt, wo in der Ferne der Ton einer Laute u. s. w. hervorgebracht ist, da wird er, durch allmälige Fortpflanzung hervorgebracht, sobald er den Ort des Aethers, welcher im äussern Ohr begränzt ist, berührt, aufgefasst, und so entsteht auch ein Ton aus einem Tone. U.

32. Der Ton ist hier der artikulierte; demnach: der artikulierte Ton ist nicht ewig, weil er, wenn er Statt findet, durch den Sinn des Gehörs wahrgenommen wird, wie das Geräusch einer Trommel u. s. w. V.

So auch erklärt dies Sūtra der Upaskāra; doch scheint kein Grund zu sein, das Argument auf den artikulierten Ton zu beschränken, indem es die gleiche Beweiskraft für jeden andern Ton hat.

33. Gegen die obigen Beweise protestirt ein Anhänger der Mimāṃsā: „Von beiden Seiten“, von Seiten des Lehrers und des Schülers, würde keine Thätigkeit Statt finden, des Lehrers zu lehren, und der Schülers zu lernen. Weil solche Reden wie, der Lehrer

34. Von dem Erwähnen des „ersten“ (Mantra folgt die Ewigkeit des Tons).
35. So wie auch von dem Stattfinden der Wiedererkennung.
36. Da eine Mehrheit vorhanden ist, so sind (jene Beweise) zweifelhaft.
37. Das Vorhandensein der Zahl (folgt) aus der Allgemeinheit.

lehrt die Schüler den Veda, und, er giebt denselben den Veda, einen und denselben Sinn haben, so ist das Lehren ein Geben. Demnach, weil unter der Voraussetzung der schnellen Zerstörbarkeit des Tones das Geben und Empfangen desselben nicht wahrscheinlich wären, so würde mit Bezug auf Lehren und Lernen keine Thätigkeit Statt finden. Deshalb muss man dem Tone nothwendig Beständigkeit zuerkennen. Auch weil ein Zerstörer nicht wahrgenommen wird, indem kein Beweis seiner Zerstörung vorhanden ist, folgt nach der Regel „Wer wird ihn, der so lange besteht, nachher zerstören,“ die Ewigkeit des Tons. V. ■

34. Nach dem Texte: Drei Mal sprach er das erste, drei Mal das letzte Mantra nach, würde das dreimalige Aussprechen des ersten und des letzten Mantra unmöglich sein ohne eine Beständigkeit des Tons. U.

35. Dass der Ton beständig sei, folgt auch aus dem Vorhandensein der Wiedererkennung. Solche Wiedererkennungen wie . . Maitra liest denselben Sloka, den Chaitra gelesen, und dies ist dasselbe Ga, wären ohne eine Beständigkeit des Tons unmöglich.

36. Weil auch wenn eine Mehrheit, Vielheit, Unbeständigkeit von körperlichen Bewegungen, wie Tanzen und dergleichen, vorhanden ist, Lehren, Lernen und Wiedererkennen wahrgenommen werden, so sind Lehren, Lernen u. s. w., was den Schluss, die Beständigkeit betrifft, zweifelhaft, d. h. zu weit, indem solche Vorstellungen wie, „er lernt Tanzen“, „er tanzt dreimal“, „Maitra tanzt denselben Tanz, den Chaitra getanzt hat,“ allen geläufig sind. V.

37. Wie denn sind (bei der Annahme der Unbeständigkeit des Tons) solche Zahlen wie die 50 Buchstaben des Alphabets, der acht- oder dreisylbige Mantra, oder der achtsylbige Anuṣṭup u. s. w. möglich? Sind nämlich die Buchstaben nicht beständig, so entstehen durch die Verschiedenheit der Aussprache unzählige Buchstaben. Die Antwort darauf ist: Das wirkliche Vorhandensein der Zahl, nämlich der Zahl 50 u. s. w., entsteht aus der Allgemeinheit, nämlich aus den Klassen des Ka, Ga u. s. w. Obwohl Ka, Ga u. s. w. unendlich viele sind, so haben doch die, welche durch die Begriffe des Ka u. s. w. bestimmt sind, den Begriff von 50, von drei, oder von acht, gleich wie die Substanzen, Eigenschaften u. s. w., obwohl sie durch Zahlentheilung (?) unendlich viele sind, unter den Begriff von neun, vierundzwanzig u. s. w. fallen.

Folgendes sind die hauptsächlichsten Sūtra Gautama's in Bezug auf den Ton.

- N. S. II. 11, 81. Weil er einen Ursprung (eine Ursache), weil er durch einen Sinn aufgefasst wird, und weil er als künstlich hervorgebracht gilt, (ist der Ton nicht ewig). (V. S. II. 2, 27. 28. 32).
- N. S. II, 11, 86. (Der Ton ist nicht ewig), weil er vor seiner Aussprache nicht wahrgenommen, und weil kein Verhällendes u. s. w. wahrgenommen wird. (V. S. 26.)
- N. S. II. 11, 89. (Der Ton ist ewig), weil er untastbar ist.
- N. S. II. 11, 90. Nein, weil Bewegung, (obwohl untastbar), nicht ewig ist.
- N. S. II. 11, 92. (Der Ton ist ewig), weil er gelehrt wird. (V. S. II. 2, 33.)
- Ib. II. 11, 93. Dies ist kein Grund, weil er in der Zwischenzeit nicht wahrgenommen wird.
- Ib. 96. (Er ist ewig), weil er wiederholt wird (ib. 34).
- Ib. 97. Nein, weil, selbst wenn sie (die Töne) verschieden wären, eine Wiederholung möglich sein würde.
- Ib. 100. (Der Ton ist ewig), weil wir keine Ursache seiner Zerstörung wahrnehmen.
- Ib. 101. (Könnte durch Nicht-Wahrnehmung Nicht-Existenz bewiesen werden), so würde immerwährendes Hören Statt finden, weil keine Ursache des Nicht-Hörens wahrgenommen wird.

Man sieht, Gautama führt keine Beweise an, welche die Ansicht, dass der Ton eine Substanz oder eine Bewegung sei, widerlegen sollen, entweder weil dies schon von Kaṇāda bewiesen, oder weil es sich bei ihm von selbst versteht, dass der Ton, als Gegenstand einer sinnlichen Wahrnehmung, eine Eigenschaft sein müsse. Dagegen bestreitet er die Ewigkeit des Tons, und obwohl seine Beweise im Wesentlichen dieselben wie Kaṇāda's sind (der einzig neue Beweis ist im 101sten Sūtra enthalten), so treten sie doch schärfer und in einer besseren Ordnung auf. Er fasst die drei Beweise für die Vergänglichkeit des Tons in Einem Sūtra (II. 11, 81) zusammen, und argumentirt sodann gegen die Beweise, welche von den Gegnern, hauptsächlich den Mīmāṃsaka, für die Ewigkeit des Tons vorgebracht werden, während Kaṇāda die Beweise gegen die Ewigkeit des Tones und die Widerlegung der Beweise der Gegner für die Ewigkeit desselben unter einander mischt.



### Drittes Buch.

#### Erster Abschnitt.

1. Die Sinnen-Gegenstände sind bekannt.
2. Das Bekanntsein der Sinnengegenstände ist ein Argument für einen von den Sinnengegenständen verschiedenen Gegenstand.

---

1. Im zweiten Kapitel ist die Untersuchung der äusseren Substanzen vollendet; das gegenwärtige Sûtra soll nun zur Vorbereitung der Untersuchung über die Seele, welche hier in der aufgezählten Ordnung folgt, dienen.

Die Sinnengegenstände, d. h. die Gegenstände der Sinne, nämlich der Geruch, der Geschmack, die Farbe, die Tastbarkeit und der Ton werden je durch einen äusseren Sinn aufgefasst. Unter diesen ist der durch das Gehör aufgefasste Gegenstand, der Ton. Nachdem nun so das Bekanntsein des Tons gezeigt, so ist, in Uebereinstimmung damit, das Bekanntsein des Geruchs bis zur Tastbarkeit gezeigt. Demnach ist der durch den Geruchsinn aufgefasste Gegenstand der Geruch, der durch den Geschmacksinn aufgefasste der Geschmack, der nur vom Gesichtssinne aufgefasste die Farbe, und der nur durch den Tastsinn aufgefasste die Tastbarkeit. U.

Die Sinnengegenstände, Farbe, Geschmack, Geruch, Tastbarkeit und Ton, sind bekannt, d. h. sie sind Gegenstände einer gewissen Wahrnehmung. Demnach das Offenbar-Machen, dessen Gegenstände Farbe, Geruch u. s. w. sind, ist allgemein bekannt. V.

2. Das Argument, der Beweisgrund für einen von den Sinnengegenständen verschiedenen Gegenstand, die Seele; und der Sinn ist, das Bekanntsein ist der Beweisgrund für einen Gegenstand, die Seele, welcher verschieden ist von den Sinnengegenständen, d. h. von den Sinnen und den Gegenständen, nämlich den Farben u. s. w. und den Substraten dieser letztern. Obwohl hier eben das Wissen als Beweisgrund gemeint ist, so ist doch, weil das die Farbe u. s. w. offenbarende Bekanntsein noch bekannter ist (als das Wissen), der Beweisgrund unter dieser Bestimmung (als Bekanntsein) angegeben. Demnach für das Bekanntsein muss es irgend ein Substrat geben, entweder, weil es eine Wirkung ist, wie ein Topf, oder weil es eine Eigenschaft oder eine Handlung ist. Dieses Bekanntsein nun ist, weil es eine Handlung ist, durch ein Werkzeug hervorgebracht, gleich der Handlung des Schneidens. Das Werkzeug des Bekanntseins ist der Sinn; dieser aber erfordert einen Handelnden, weil dies im Begriffe des Werkzeuges liegt, gleich einer Axt u. s. w. Demnach das, welchem dies Bekenntniss einwohnt, welches der Führer der Sinnwerkzeuge, wie des Geruchs u. s. w. ist, ist die Seele. U.

3. Dieser Schluss, wodurch das Bekanntsein als ein Zustand des Körpers gefolgert wird, ist ein Fehlschluss.
4. Weil in den Ursachen ein Nicht-Wissen Statt findet.

Der Sinn ist, das Bekanntsein der Sinnengegenstände, das Offenbaren der Farbe u. s. w., ist das Argument, der Beweisgrund für einen von den Sinnengegenständen, d. h. den Sinnen und den Gegenständen derselben verschiedenen Gegenstand, eine gesonderte Substanz, welche Seele heisst. Demnach durch den Schluss, das Offenbaren der Farbe u. s. w. inhäriert einer Substanz, weil es eine Eigenschaft ist, gleich wie die Farbe u. s. w., in Verbindung damit, dass die übrigen (Substanzen) ausgeschlossen sind, ist (das Dasein der) Seele bewiesen. V.

Es kann eingewandt werden, das Einwohnen (des Bekanntseins) im Körper ist durch den Schluss festgestellt: „Das Bekanntsein der Farbe u. s. w. hat den Körper zum Substrate, weil es dessen Wirkung ist, gleich seiner Farbe u. s. w.“ und es giebt deshalb keinen Beweis für eine (vom Körper) abgesonderte Seele. Die Antwort darauf ist: Dieser Beweis, welcher das Einwohnen im Körper feststellt, ist ein Fehlschluss, ein Schein-Beweis, weil in einem Topfe, Gewebe u. s. w., welche Wirkungen des Körpers sind, der Körper nicht das Substrat ist. V.

Aehnlich der Upaskāra. Für eine solche Erklärung ist aber gar kein Grund vorhanden; es ist ein Fehlschluss aus dem im folgenden Sūtra angegebenen Grunde.

4. Zur Rechtfertigung der Annahme des Körpers als Substrates des Bekanntseins kann jedoch gesagt werden: Unter dem vom Körper Hervorgebrachten ist das Hervorgebrachte eines durch Bewusstsein Bestimmten gemeint. Auch ist die gesammte Wirkung von Leuchtern u. s. w. nicht Erhellen (allein)<sup>1)</sup>, und so ist obiger Schluss kein Fehlschluss. Mit Rücksicht auf diesen Zweifel sagt nun der Text: „Weil ein Nicht-Wissen Statt findet“, weil ein Wissen nicht Statt findet, in den Ursachen der Körper, d. h. in seinen Händen, Füßen u. s. w.;<sup>2)</sup> oder es heisst auch, in seinen Theilen. In den besonderen Eigenschaften der Erde u. s. w. wird nämlich das frühere Vorhandensein der Eigenschaften in den Ursachen (der ursprünglichen Eigenschaften) wahrgenommen. Wäre demnach Wissen in den Ursachen des Körpers vorhanden, so würde es auch

1) So habe ich Chaitanyam, — Wissen, Bewusstsein übersetzt. Ich weiss jedoch nicht, ob ich den Sinn der ganzen Stelle richtig aufgefasst. Ich habe nämlich samasta mit kārya verbunden, obwohl es der Stellung nach zu chaitanya gehört. In dieser Verbindung aber finde ich durchaus keinen Sinn.

2) Diese Erklärung des Kāraṇa, wonach es Werkzeug bedeutet, scheint mir durchaus unpassend. Das Kāraṇa in diesem Sūtra ist dem Kārya im nächstfolgenden gegenübergestellt, und es bezieht sich ohne Zweifel auf die in II. 1. 24. vorgekommene Lehre.

5. Und weil ein Wissen (Statt finden müsste) in den Wirkungen.
6. Und weil es kein Wissen giebt, (dass in den Wirkungen wirklich ein Wissen Statt findet).

---

dem Körper zukommen. Dies ist aber nicht der Fall. Wollte man nun auch Bewusstsein in den Ursachen des Körpers zugeben, so würde der Mangel der Einmüthigkeit dagegen streiten; denn unter vielen Bewusstsein Habenden wird keine Einmüthigkeit wahrgenommen (während sie in den Handlungen des Körpers erscheint). (Auch) weil beim Abschneiden der Hand keine Erinnerung dessen Statt finden könnte, welches durch das Abschneiden empfunden wurde, nach dem Grundsatz: An das von einem Anderen Wahrgenommene erinnert sich kein Anderer. Ferner würden bei dieser Annahme die Früchte der durch den Körper vollbrachten (Thaten der) Feindschaft u. s. w. nicht gekostet werden; — denn Maitra hat nicht die Folgen des von Chaitra begangenen Vergehens zu leiden, — und so würde das Gethane verloren sein, und das Nicht-Gethane hinzukommen. U.

5. Hier nun möchte eingewandt werden, dass in den Ursachen des Körpers ein feineres (und deshalb nicht offenkundiges) Wissen Statt finden möchte, während es im Körper selbst offenbar hervorträte, so dass nicht ein früheres Nicht-Dasein der Eigenschaften in der Ursache, oder ein Mangel an Einmüthigkeit unmöglich wäre. Darauf antwortet der Text: Wäre in den Grundursachen des Körpers, d. h. in den Uratomen, Bewusstsein, so müsste dieses auch in den Wirkungen (des Körpers), z. B. in Töpfen, wovon die Atome den Anfang bilden, Statt finden, und es gäbe Bewusstsein auch in den Wirkungen in einem Topfe u. s. w., weil die besonderen Eigenschaften der Erde durch ihr Vorhandensein in allen erdigen Theilen überall verbreitet wären; Bewusstsein wird jedoch darin nicht wahrgenommen. U.

6. Könnte nun nicht aber doch in einem Topfe u. s. w. auf eine feinere Weise Bewusstsein Statt finden? Nein, antwortet das Sūtra, weil es durch keinen Beweis festgestellt ist, dass es Bewusstsein in einem Topfe u. s. w. gäbe. U. Ganz ähnlich die Erklärung der Vivriti, welche noch hinzufügt: Das „Und“ schliesst den Fehler der Komplizirtheit ein; statt der komplizirten Annahme von vielen Bewusstseien in vielen Theilen ist die Annahme einer anderen Substanz als Substrat des Bewusstseins angemessen. Es soll nun auch noch anderes einschliessen, z. B. dass bei der Annahme des körperlichen Substrats ein Erwachsener keine Erinnerung haben könnte von dem, was er in seiner Kindheit erfahren u. s. w. Es ist jedoch unnöthig, hierauf weiter einzugehen.

7. Der Beweisgrund ist eben etwas Anderes. Die Behauptung deshalb (dass etwas von dem Beweisenden Nicht-Verschiedenes der Grund sei), ist ein Trugschluss.
8. Etwas Anderes ist nämlich nicht der Grund von etwas Anderem (d. h. von etwas Anderem irgend welcher Art; deshalb würde ein solches Argument einen Fehlschluss zur Folge haben).

---

7. Es wird behauptet, dass durch die Sinnenwerkzeuge, das Ohr u. s. w. auf einen Regierer geschlossen wird; dies ist aber nicht angemessen; denn durch die Sinne wie das Ohr, wird weder eine Identität mit der Seele, noch eine Entstehung derselben (aus der Seele) festgestellt. Ohne beides (eins von beiden) aber ist kein untrennbares Eingeschlossenensein, und ohne dieses kein Schluss möglich. Die Antwort darauf ist: Der Beweisgrund ist eben etwas von dem zu Beweisenden Verschiedenes, nicht aber ist er mit dem zu Beweisenden identisch, weil sonst das zu Beweisende nicht verschieden wäre (und deshalb nicht bewiesen zu werden brauchte). Deshalb ist der Grund, worin eine solche Identität Statt fände, ein Scheingrund. U. Aehnlich die Vivriti, deren Einleitung jedoch etwas verschieden ist, nämlich: Wie aber kann durch den Beweisgrund, dass das Wissen eine Eigenschaft sei, eine Substanz als Substrat des Wissens gefolgert werden? Denn das was nicht identisch ist, oder nicht daraus entstanden ist, hat keine Beweiskraft. Diese Zweifel derer, welche den Standpunkt der Sāṅkhya behaupten, wird im gegenwärtigen Sūtra hinweggeräumt. Und zur Erklärung: Etwas Anderes, ein von dem zu Beweisenden verschiedenes Ding, ist eben der Grund; denn ein von dem zu Beweisenden nicht verschiedener (Grund) ist ein Trugschluss, weil wenn das zu Beweisende nicht bewiesen ist, auch ein davon Nicht-Verschiedenes nicht bewiesen ist.

8. Wie kann aber der Begriff der Eigenschaft, welcher nicht von dem zu Beweisenden entstanden ist, Beweiskraft haben? Wenn dies der Fall sein sollte, so könnte man auch vermittelt des Rauches u. s. w., wie auf das Feuer u. s. w., so auch auf den Esel u. s. w. schliessen. Die Antwort darauf giebt das Sūtra, weil ein anderer Gegenstand nicht der Grund eines anderen ist; denn der Rauch u. s. w., welcher ohne das Eingeschlossenensein des Esels u. s. w. ist, ist, wenn der Esel u. s. w. das zu Beweisende ist, ein Scheingrund, nicht aber, wenn es das Feuer u. s. w. ist, weil hier das Eingeschlossene Statt findet, und die Meinung ist, dass, wenn in dem Angemessenen das Eingeschlossenensein sich findet, darin nichts Zufälliges ist.

9. Das Verbundene, das Inhärende, das Einem Gegenstande (zugleich) Inhärende, so wie das Widersprechende (sind Gründe).

9. Wenn der Grund eine Eigenschaft ist, so ist das Eingeschlossene schwer verständlich; denn die Regel ist, dass das Eingeschlossene von Identität, oder von Entstehung abhängt.

Zur Erklärung der Upaskāra: Ein solcher Grund wie: Der Körper hat eine Haut, weil er unter den Begriff des Körpers fällt, heisst das Verbundene. Haut wird nämlich das genannt, was eine dem Wachsthum und der Abnahme unterworfenen Substanz umschliesst. Diess ist nun weder die Wirkung noch die Ursache des Körpers, sondern etwas, das nur zugleich mit ihm entstanden und mit ihm unzertrennlich verbunden ist. Auf dieselbe Weise (ist) das Inhärende (ein Grund); z. B. der Aether ist ausgedehnt, weil er unter den Begriff der Substanz fällt, gleich wie ein Topf. Hier wird das zu Beweisende, die Ausdehnung, durch den Begriff der Substanz, welcher dem Aether inhärrt, bewiesen. Oder, die fortgesetzte Theilung des Ausgedehnten muss irgendwo aufhören; durch diesen (Schluss?) wird der Begriff des Atoms, einer besonderen Ausdehnung bewiesen; daraus wird auf das Atom, als das Substrat derselben, geschlossen. Der Schluss aber von dem Ton u. s. w. auf den Aether, von dem Wissen u. s. w. auf die Seele, nämlich der Schluss von der Wirkung auf die Ursache, ist hiermit nicht ausgesprochen.

Die Vivriti. Das Verbundene, das welches der Verbindung folgt, sind Gründe, muss man bei allem hinzudenken. Demnach ist das, was der Verbindung folgt, der Grund des anderen Gliedes der Verbindung, das Eingeschlossene. Wie wäre sonst ein solcher Schluss möglich, wie: dieses Land besitzt Wagenlenker, weil es vortrefflich sich bewegende Wagen hat, und das Verhältniss, wodurch die Schlussfolge bestimmt wird, ist die Verbindung der unter sich Verbundenen. Ferner auf dieselbe Weise ist das Inhärende (der Theil) der Grund des in Inhärenz Stehenden (des Ganzen). Wie sollte sonst, wenn man nur den Theil eines Thieres erblickt, der Schluss auf das Ganze eines Thieres u. s. w. möglich sein. Dagegen darf man nicht einwenden, dass während des Zustandes der Verbindung des Auges mit dem Theile, wegen des Stattfindens mit dem Ganzen die Wahrnehmung des letzteren schwer zu verhindern wäre; denn ein solcher Schluss wäre nur aus dem Wunsche, einen Schluss zu machen, möglich. Deshalb, weil der Wagen u. s. w., welcher von dem Wagenlenker verschieden und nicht von demselben gemacht ist, diesen einschliesst, so ist das Eingeschlossene nicht unabänderlich von Identität oder von einer Entstehung aus ihm abhängig.

Die Erklärungen der Kommentare ist schwer, ja unmöglich zu verstehen, ohne die logische Kunstsprache der Nyāya genau zu



kennen. Es ist deshalb hier der geeignetste Ort, die logische Theorie des Kaṇāda zugleich mit der des Gautama und der späteren Nyāya-Schule auseinanderzusetzen.

Die Sūtra des Kaṇāda, welche sich auf den Schluss beziehen, finden sich ausser den hier angegebenen, im 2ten Abschnitte des neunten Buches. Der leichteren Vergleichung wegen habe ich sie unten in einer Note angeführt <sup>1)</sup>.

Die Schluss-theorie des Kaṇāda geht aus vom logischen Grunde (lingam); denn das argumentative Wissen heisst bei ihm laingikam, d. h. das Wissen, welches den logischen Grund, den Mittelbegriff, zum Gegenstand hat, und wie sehr derselbe der Mittelpunkt seiner Ansicht ist, zeigen schon die Menge seiner Synonyme an. Was bedeutet nun bei ihm Wissen vermittelt des Grundes? In dem ersten der unten angeführten Sūtra wird dieses Wissen nicht erklärt, sondern eingetheilt; dagegen scheint diese Erklärung in dem zweiten durch die Worte: „Von diesem ist dies“ gegeben zu sein. Wenn der Grund irgendwo sich findet, so wird auf die Folge nothwendig geschlossen. Wo der logische Grund, da ist auch die Folge, beide sind untrennbar verbunden. Von diesem Verhältnisse wird nun ferner in demselben Sūtra gesagt, dass es aus dem avayava, dem Theile entspringe. Der Upaskāra, welchem die Vivriti folgt, erklärt dies durch ekadeṣāt udāharanāt, d. h. aus dem Theile des fünfgliedrigen Schlusses, welchen Gautama udāharana nennt, nämlich dem allgemeinen Obersatze. Diese Erklärung kann sich nur auf den Ausdruck avayava stützen, würde aber an unserer Stelle das eine Glied des Schlusses bezeichnen, während es bei Gautama den ganzen fünfgliedrigen Schluss bedeutet. Abgesehen hiervon, ist es kaum glaublich, dass Kaṇāda denselben gekannt habe; oder er würde seiner sicher in seinem Werke erwähnt, und noch mehr, die in demselben gewonnenen festen Bestimmungen nicht mit so schwankenden, wie er sie gebraucht, vertauscht haben. Wahrscheinlich hat avayava hier seine ursprüngliche Bedeutung „Theil“, und der Sinn wäre dann, dass man von einem Theile auf den andern damit nothwendig verbundenen Theil schliesst.

1) IX, 2.

1. (Ein solches Wissen wie): Von diesem ist dies die Wirkung, von diesem ist dies die Ursache, dies ist mit diesem verbunden, dies ist diesem entgegengesetzt, dies ist diesem inhärend, ist ein Wissen durch den Grund (laingikam).
2. Von diesem (zu Folgenden) ist dies (der Grund, entsteht das argumentative Wissen); Ursache, Wirkung und das Verbundene entstehen aus dem Theile.
4. Argument (hetuḥ), Anführung (apadeṣaḥ), Grund (lingam), Beweis (pramāṇam), unmittelbare Ursache (kāraṇam), sind synonyme Ausdrücke. —

Hier ist zu bemerken, dass zwei dieser Kunstausdrücke bei Gautama eine andere Bedeutung angenommen haben: apadeṣaḥ nämlich gilt bei diesem nur als Aussage, während pramāṇam alle Beweisarten umfasst.

Man sollte nun erwarten, dass Kaṇāda die logische Folge eben so bestimmt wie den logischen Grund bezeichnet hätte. Merkwürdig genug, er hat für jene keinen Namen; dass er sie jedoch genau im Sinne hatte, ist keine Frage, denn es liegt in der Natur dieses Verhältnisses, dass man den Grund ohne die Folge, und umgekehrt, nicht denken kann. Dies geht auch aus der Form des Fehlschlusses, den er *anaikāntika* oder *sandigdha* nennt, hervor. Was er darunter versteht, wird aus dem Beispiele klar, welches er selbst dazu giebt, III. 1, 17. „Weil dies gehört ist, deshalb ist es ein Rind“, nämlich, dass mit dem Grunde nicht bloss ein Subjekt verbunden ist, sondern mehrere, dass daher, wenn man von dem Grunde aus auf nur ein Subjekt schliesst, die logische Folge ein Fehlschluss ist.

Hieraus ist offenbar, dass Kaṇāda die logische Verbindung des Grundes (des Mittelbegriffes) mit dem Ober- und Unterbegriff wohl erwogen, und dass er ferner die Bedingungen kannte, durch deren Beobachtung ein richtiger Schluss, und durch deren Verletzung ein falscher Schluss erfolgt, zugleich ist aber nicht zu läugnen, dass er über den Mittelbegriff die beiden anderen mit ihm verbundenen Begriffe vernachlässigte, und sie noch nicht durch angemessene Ausdrücke feststellte.

Auf wie viele Arten ist nun der logische Grund mit der logischen Folge verbunden? Durch die Lösung dieser Frage werden die verschiedenen Arten des Schlusses bestimmt. Die Antwort Kaṇāda's ist nicht überall gleich. In III. 1, 9. wird gesagt: Das Verbundene, das Inhärirende, das freien Gegenständen (zugleich) Inhärirende, so wie das Widersprechende (sind Gründe). Dagegen IX. 2, 1. (Ein solches Wissen wie), von diesem ist dies die Wirkung, von diesem ist dies die Ursache, dies ist mit diesem verbunden, dies ist diesem widersprechend, dies ist diesem inhärent, ist ein Wissen vermittelt des Grundes. Im Sūtra III. 1, 9. ist also der Schluss von der Wirkung auf die Ursache, und umgekehrt von der Ursache auf die Wirkung weggelassen, dagegen das Einem Gegenstände (zugleich) Inhärirende hinzugekommen, und das Widersprechende in den drei zunächst folgenden Sūtra noch in drei Arten getheilt. Diese Verschiedenheit findet ihre Erklärung in dem Zwecke, welchen Kaṇāda in jeder der beiden Stellen hat. III. 1, 9 ist nicht der systematische Platz für die Auseinandersetzung des Schlusses. Sein Zweck ist hier offenbar polemisch. Es ist darum zu thun, die Seele als Substanz zu beweisen, und der Schluss, durch welchen er diesen Beweis führt, ist von den gewöhnlichen Schlüssen von der Ursache auf die Wirkung und umgekehrt, deren sich die Sāṅkhya hauptsächlich bedienen, verschieden. Er muss deshalb nachweisen, dass diese letzteren nicht die einzig möglichen sind, sondern dass eine Menge von Schlüssen gemacht werden, in welchen jenes Verhältniss nicht vorkommt. In seiner Aufzählung der mög-

lichen Schlüsse kommt es daher mehr auf Vollständigkeit als genaue Eintheilung an. Dagegen ist IX. 2, 1 die systematische Stelle für das Schlussverfahren, und hier stellt er alle Arten des Verhältnisses zwischen dem logischen Grunde und der logischen Folge zusammen, welche ihm bekannt sind. Das Einem Gegenstand (zugleich) Inhärirende ist nur weggelassen, weil es nur eine Art des Inhären- den ist.

Dies ist noch nicht die letzte Eintheilung der Schlüsse, welche Kaṇāda macht; diese ist vielmehr, gleich der Sāṅkhya, dass der Schluss entweder von der Wirkung auf die Ursache, oder von der Ursache auf die Wirkung, oder von dem Allgemeinen auf das Besondere geht, und mit der Sāṅkhya bezeichnet er den letzteren durch sāmānyataḥ dṛṣṭam, das allgemein Wahrgenommene, Aufgefasste. So bezeichnet er es selbst an mehreren Stellen, wo er Schlüsse dieser Art macht, z. B. II. 1, 8. II. 1, 16. III. 2, 7. Die Arten des sāmānyataḥ dṛṣṭam sind eben jene Verhältnisse, welche er IX. 2, 1. aufzählt. Warum er nicht aber diese Eintheilung zuerst gemacht, und nachher das sāmānyataḥ dṛṣṭam wieder eingetheilt habe? Wahrscheinlich, weil er sie als bekannt voraussetzte, während die weitere Eintheilung ihm angehörte, und es ihm deshalb hauptsächlich darauf ankam, sie vor allem hervorzuheben.

Ob nun Kaṇāda die Schlüsse schon in Einschliessungs- (Subsumptions-) und Aussonderungs-Schlüsse eingetheilt habe? Die Vivṛiti erklärt so das Sūtra III. 2, 18, wo sie das vyatireka der vyatireka-vyāpti gleich setzt. Ich zweifle an der Richtigkeit dieser Erklärung: denn man sollte denken, dass Kaṇāda nicht verfehlt haben würde, einen für seine Theorie so wichtigen Begriff ausdrücklich auseinander zu setzen.

Bei Gautama sehen wir einen entschiedenen Fortschritt in der Theorie. Nach ihm ist der Schluss, welchem immer die Wahrnehmung vorangehen muss (tat-pūrvakam), dreifach, indem er nämlich von der Ursache, von der Wirkung, oder von einem allgemein Aufgefassten ausgehen kann. In dem ersten Buch giebt Gautama nur die Erklärungen und Eintheilungen, während späterhin die nähere Untersuchung geführt wird.

Zum Schlusse gehören nun auch die Glieder, in denen er zur Darstellung kommt. Diese sollten deshalb entweder der Erklärung desselben unmittelbar folgen, oder bei der näheren Untersuchung des Schlussverfahrens ihren Platz finden. Keines von beiden ist der Fall, indem Gautama gleich nach der Eintheilung der Schlüsse im ersten Buche zum Vergleiche übergeht, und im zweiten Buche (5, 37 u. f.), wo er den Schluss näher untersucht, und die Behauptung, dass es keine Beweise durch Schluss gäbe, widerlegt. Die Glieder des Schlusses werden vielmehr nach dem Lehrsatz (sidhānta) auseinander gesetzt, worauf ich sogleich zurückkommen werde.



1. 6. 32. Es giebt nun 5 Schlussglieder, nämlich 1. die Aufstellung (Thesis), 2. den Grund, 3. die Anführung, das Beispiel (der allgemeine Obersatz), 4. die Anwendung und 5. die Folgerung.
34. Der Grund ist das Beweisende (sādhana) des zu Beweisenden (sādhya), (und dieses geschieht) durch seinen gleichen Charakter mit der Anführung, oder eben so durch seinen entgegengesetzten Charakter.
35. Die Anführung ist ein Beispiel, welches den gleichen Charakter mit dem zu Beweisenden feststellt.
36. Oder im Gegentheil die Anführung ist aussondernd, indem sie das Gegentheil durch einen Charakter, welcher von dem zu Beweisenden ausgeschlossen ist, feststellt.
37. Die Anwendung ist die Herbeiziehung des zu Beweisenden, indem sie, abhängig von der Anführung, (erklärt), dass etwas so ist, oder nicht so ist.
38. Die Folgerung ist Wiederholung der Aufstellung vermittelt der Aussage des Grundes.

Hier ist offenbar die Theorie des Schlussverfahrens vollendet. Der Grund (hetu) ist verbunden mit dem Oberbegriffe im Obersatze (udāharaṇam), und ebenfalls mit dem Unterbegriffe im Untersatze (dem upanayam), so dass die logische Folge im Schlusssatze hervortritt; eben so offenbar ist etwas Ueberflüssiges und etwas, was noch weiter geschieden werden muss, zu bemerken.

Das Ueberflüssige sind die beiden ersten Sätze, die Aufstellung und die Angabe des Grundes; denn es erscheint durchaus keine Nothwendigkeit, beide zweimal anzuführen. Wir dürfen nun wohl voraussetzen, dass der sonst so scharfsinnige Verfasser der Nyāya-Sūtra diese Wiederholung ebenfalls bemerkt, sich jedoch für die Beibehaltung derselben aus einem für ihn wichtigen Grunde entschieden habe. Was nun dieser Grund gewesen, scheint durch die systematische Stellung, in welcher er die Glieder des Schlusses anführt, klar zu sein. Sie werden nämlich, wie oben bereits angegeben, nach dem Lehrsatz angegeben. Ein Lehrsatz ist das, dessen Annahme auf eine Theorie (tantra) sich stützt. Da nun jeder Lehrsatz bewiesen werden muss, so ist es wichtig, die Aufmerksamkeit sogleich auf das zu Beweisende zu richten, und dadurch an eine mögliche Antithesis denken zu lassen. Hiernach ist die Thesis das Erste, und erst das Zweite die Begründung, welche zeigen muss, dass das in der Thesis Behauptete eine richtige Folgerung aus dem Grunde ist. In dieser Rücksicht wenigstens wäre das Ueberflüssige gerechtfertigt.

Zweitens sind die im Schlusse vorkommenden Glieder nicht wieder in ihre einzelnen Bestandtheile zerlegt worden. Zwar werden schon die Namen von hetu (Grund) und sādhya (Folge) angeführt; aber keins von beiden bezeichnet bestimmt die Begriffe,

welche zu Urtheilen zusammengefasst werden, sondern die Urtheile selbst, und es fehlt ganz und gar an dem Namen für den Unterbegriff. Dies ist jedenfalls ein Mangel; denn erst durch die Auflösung der Urtheile in ihre Bestandtheile wird das Verfahren beim Schliessen vollkommen klar.

Zu der Eintheilung der Schlüsse nach der Wirkung, nach der Ursache, und nach einem allgemein Aufgefassten, kommt noch eine andere, welche vom logischen Grunde ausgeht. Der Grund nämlich hat entweder das gleiche Merkmal mit der Anführung (dem Obersatz), oder er hat ein Merkmal, welches diesem widerspricht (34), so dass demgemäss durch den Grund die Folge entweder gesetzt oder ausgeschlossen wird, und die Eintheilung der unserer Logiker in allgemein bejahende und verneinende Schlüsse entspricht.

Aber Gautama's Darstellung selbst ist nicht ganz klar. Was den allgemein bejahenden Schluss betrifft, da ist freilich kein Zweifel. Wenn die Anführung (der Obersatz) aufgestellt ist, so erfolgt durch Hinzuziehung des logischen Grundes (des Untersatzes) der bejahende Schluss. Wie nun, wenn die Einführung negativ (36) ist? Dann, behauptet Gautama (37), ist die Anwendung (der Untersatz), und damit auch der Schluss, ebenfalls negativ. Dies würde nun die allgemeine Regel verletzen: *ex meris negativis nihil sequitur*, und wir setzen unbedingt voraus, dass Gautama sich einen Verstoss gegen dieselbe nicht schuldig gemacht haben könne. Wir behaupten deshalb, dass wenn beide Prämissen eine negative Form an sich tragen, diese bei einer derselben nur scheinbar ist.

Schade, dass Gautama selbst in den betreffenden Sūtra kein Beispiel giebt; das von dem Kommentar zu Sūtra 36 angeführte, nämlich: Der lebende Körper hat eine Seele, weil er den Lebenswind u. s. w. besitzt. Wo es so ist, da ist es so, wie —; wo es nicht so ist, da ist es nicht so, ist nicht klar genug.

Das gewöhnliche Beispiel der späteren Schule für den absondernden (negativen) Schluss, ist: Wo ein Teich ist, da ist kein Rauch, weil der Teich dem Feuer entgegengesetzt ist.

Hier hätten wir also entweder einen allgemein bejahenden Obersatz, und einen Schluss nach der zweiten Figur, nämlich:

Wo Rauch ist, da ist Feuer,  
Der Teich hat kein Feuer,  
Der Teich hat keinen Rauch.

Oder einen allgemein verneinenden Obersatz, und einen Schluss nach der ersten Figur, nämlich

Wo Wasser ist, ist kein Feuer,  
Der Teich hat Wasser,  
Der Teich hat kein Feuer.

Hier aber müsste noch der Schluss hinzugefügt werden, dass der Teich keinen Rauch hätte, weil er kein Feuer hat, und dies wäre ein Kettenschluss.

Oder auch beide Prämissen verneinend, nämlich  
 Wo kein Feuer ist, da ist kein Rauch,  
 Der Teich hat kein Feuer,  
 Der Teich hat keinen Rauch.

Dies letzte scheint mir nun nach der Auseinandersetzung des Sūtra die Form zu sein, welche Gautama bei seinem aussondernden Schlusse im Sinne hatte. Hier ist die Unter-Prämisse in der That bejahend, indem das Prädikat „Kein Feuer“, dem Subjekte des Obersatzes untergeordnet wird. In der That aber ist die Ober-Prämisse nur der negative Ausdruck des positiven Satzes. Wo Rauch ist, da ist Feuer, und musste als solcher, um richtig zu bleiben, eine Umkehrung erleiden.

Die spätere Schule zergliederte nun wirklich die verschiedenen Begriffe, welche zu einem Schlusse zusammentreten, und erweiterte deshalb auch die logische Terminologie. So finden wir hier den Oberbegriff, den Mittelbegriff, und den Unterbegriff, oder das Subjekt des Schlusssatzes.

Das Prädikat des Obersatzes heisst der vyāpaka, wörtlich der Durchdringende, der Erfüllende, der Einschliessende; es ist der Begriff, der einen anderen durchdringt, ihn einschliesst, so dass, wenn der andere gesetzt wird, er auch gesetzt wird, und wenn er aufgehoben, auch der andere aufgehoben wird. Er ist gewöhnlich der höhere, weitere Begriff. Der andere, mit ihm verbundene Begriff, heisst vyāpya, das Durchdrungene, Eingeschlossene, oder auch zu Durchdringende, Einzuschliessende, weil er von dem vyāpaka eingeschlossen wird, und daher in der Regel auch der niedere Begriff ist. Der vyāpaka ist das Prädikat des Obersatzes. Ist nun der Schlusssatz allgemein bejahend, so ist der vyāpaka der Oberbegriff, und der vyāpya der Mittelbegriff; ist er verneinend, so ist der vyāpya der Oberbegriff, und der vyāpaka der Mittelbegriff.

Das Verhältniss nun, in welchem das Einschliessende zu dem Eingeschlossenen und umgekehrt steht, heisst vyāpti, die Durchdringung, das Erfülltsein, das Eingeschlossenein, und würde nach unserer Terminologie den Obersatz des Schlusses bilden. Dies Verhältniss ist nun für die spätere Schule von grosser Wichtigkeit, und man muss es genau erkennen, um vor falschen Schlüssen bewahrt zu werden. Man kann nämlich nicht willkürlich den einen oder den anderen Begriff als den einschliessenden oder eingeschlossenen ansehen; dieses hängt von der Natur der Begriffe selbst ab, und nur, wo man diese erkannt hat, giebt es ein richtiges Verhältniss des Eingeschlosseneins. Z. B. der Satz: Wo Rauch ist, da ist Feuer, enthält ein richtiges Eingeschlossenein, nicht aber seine Umkehrung: Wo Feuer ist, da ist Rauch; denn es giebt Feuer, wo auch kein Rauch Statt findet, wie bei einer glühenden Eisenkugel.

Die vyāpti, das Eingeschlossenein, erhält gewöhnlich noch

einen Zusatz, indem ein Beispiel ihres Vorkommens angeführt wird, z. B. wo Rauch ist, da ist Feuer, wie auf einem Küchenherde.

Paksha (Theil) heisst der Begriff, welcher mit dem Grunde (dem Mittelbegriff) entweder verbunden, oder von demselben ausgeschlossen wird; er ist deshalb das Subjekt des Schlusssatzes, oder der Unterbegriff. Durch den Mittelbegriff wird an dieses Subjekt das Eingeschlossensein (vyāpti) angeknüpft, oder von ihm getrennt. Wird er verbunden, so ist der Mittelbegriff das Eingeschlossene (vyāpya), und hat das Einschliessende (vyāpaka) zur Folge; wird der Mittelbegriff vom Subjekt getrennt, so ist der Mittelbegriff umgekehrt das Einschliessende (vyāpaka), und seine Trennung vom Subjekt (paksha) hat die Trennung des letztern vom Eingeschlossenen zur Folge. Die Hervorhebung dieser Verbindung des Subjektes (paksha) mit dem Mittelbegriffe, oder seine Trennung von ihm, ist eben der Schluss, das zu Bweisende (sādhya), die Folge, worunter nun entweder der ganze Schlusssatz, oder auch das Prädikat des Schlusssatzes verstanden wird. Der Oberbegriff, welcher in einem bejahenden Schlusse das Prädikat des Obersatzes, in einem verneinenden das Subjekt desselben bildet, trägt demnach im Schlusssatze den Namen der Folge (sādhya).

Gegen diese Terminologie lässt sich Nichts erinnern; sie ist ganz dem Verhältnisse gemäss, welches zur Untersuchung vorliegt; ja sie ist sogar umfassender als die Theorie, welche zwar richtig, aber nicht vollständig ist; doch hiervon später.

Die Terminologie ist nun keineswegs hiermit geschlossen; im Gegentheil, um das Verhältniss zwischen vyāpaka, vyāpya und paksha zu bestimmen und gegen jeden möglichen Einwand zu rechtfertigen, häuft sie sich bis zu den spitzfindigsten Unterscheidungen, wie in dem Kommentare zum Bhāṣhā-Pariccheda, in dem Anumāna-Khaṇḍa u. s. w., in welche ich mich aber hier nicht einlassen will.

Wie ist nun die Form des Schlusses, oder wie wird geschlossen? Nach Gautama besteht der Schluss aus fünf Gliedern, indem man von der Aufstellung durch die übrigen Glieder, den Grund, die Anführung, die Anwendung wieder auf sie als Schlussfolge zurückkommt. Es konnte der späteren Schule nicht entgehen, dass diese Annahme, wenn auch nicht willkürlich, doch nicht in der Natur der Sache lag, und so macht sie denn die Unterscheidung zwischen der Form, welche der Schluss für den Schliessenden selbst, und der, welche er für einen Andern hat (Anumāna-K. p. 51). Der fünfgliedrige Schluss hat nach ihr die Absicht, den Gegner, oder überhaupt einen Anderen von der Wahrheit des Schlusses zu überzeugen, und wäre demnach seine Form in dieser Hinsicht gerechtfertigt. Das Schliessen für den Schliessenden selbst geschieht aber nicht in dieser Form, sondern hier sind nur zwei Glieder erforderlich, nämlich Paksha, das Subjekt des Schlusssatzes, wird gedacht in seiner Verbindung mit dem logischen Grunde, wel-



cher wiederum durch seine *vyāpti*, sein Eingeschlossensein, bestimmt ist. Dies ist das erste Glied. Die Auffassung dieses Verhältnisses (des Subjekts in seiner Verbindung des durch das Einschliessende bestimmten Eingeschlossenen) heisst *paramarsha*, Ueberlegung. Wenn die Ueberlegung geschieht, so findet auch die Schlussfolge Statt, und diese ist das zweite und letzte Glied des Schlusses. Z. B. Aus der Ueberlegung, dass dieser Berg Rauch hat, welcher durch das Eingeschlossensein des Feuers (wo Rauch ist, da ist Feuer) bestimmt ist, geht der Schluss hervor, dieser Berg hat Feuer. Die Ueberlegung, aus welcher unmittelbar die logische Folge entspringt, ist demnach die unmittelbare Ursache (*karaṇam*) des Schlusses, und identisch mit der Operation des Schliessens, welches *anumānam*, im Gegensatz zu *anumiti*, der Schlussfolge, heisst.

Dies ist im Resultat ganz richtig, der Form nach aber nicht. Die beiden Obersätze sind in einen zusammengefasst; aber beim Denken wird er zuerst nothwendig in zwei Sätze getrennt; denn jeder der drei Begriffe, woraus er besteht, wird mit den beiden andern einzeln gedacht; d. h. es giebt zwei Prämissen. Zuerst wird der *pakṣha* zusammengefasst mit dem Grunde (dem Mittelbegriffe); wird dieser nun wieder mit der *vyāpti* gedacht, so ist dies wieder ein Denken für sich, und dies sollte seinen gesonderten Ausdruck finden. Die *vyāpti*, das Eingeschlossensein, ist aber nach indischer Vorstellung nicht etwas, was sogleich in seiner ganzen Bedeutung einleuchtete; es kommt vielmehr für den Schluss sehr viel darauf an, es richtig aufzufassen, und schon aus diesem Grunde sollte sie einen besonderen Ausdruck haben. Dagegen muss man einräumen, dass die beiden Obersätze nur in ihrer Einheit, in ihrer Zusammenfassung die logische Folge ergeben, und ebenfalls, dass das Schlussverfahren gewöhnlich mit der Verbindung des Subjektes mit seinem Grunde anfängt, welcher wiederum mit einem andern verbunden, oder von ihm getrennt ist. Nothwendig ist dies aber nicht; man kann ebensogut mit dem allgemeinen Obersatz anfangen, und von da aus zum Besonderen übergehen, wie dies bei wissenschaftlichen Deduktionen auch gewöhnlich der Fall ist<sup>1)</sup>.

In zwei Punkten, bemerkten wir, hat die spätere Schule die logische Lehre des Gautama vervollständigt, erstlich dadurch, dass

1) Dass den Indern auch der dreigliedrige Schluss nicht unbekannt war, geht aus der *Vedānta-paribhāṣā* hervor, welche schon Colebrooke citirt. Hier heisst es (zweiter Abschnitt, p. 17 der Calcuttaer Ausgabe): Der Schluss ist zweifach, d. h. die Eintheilung in den Schluss für den Schliessenden selbst und für einen Andern. Der erste ist schon erklärt, der zweite entspringt aus der Deduktion (*nyāya*). Deduktion aber heisst die Gesamtheit der Schlussglieder. Dieser Glieder aber giebt es drei, nämlich entweder die Aufstellung, den Grund und die Anführung, oder die Anführung, die Anwendung, und die Folgerung; nicht aber fünf, weil wegen des Stattfindens der Nachweisung des Eingeschlossenseins und des Charakters des Subjektes des Schlusssatzes zwei Glieder überflüssig sind.

sie die einzelnen Begriffe, welche den Schluss bilden, schärfer unterschied, und zweitens dadurch, dass sie die Form des Schlusses auf den einfacheren und richtigeren Ausdruck brachte. In einem anderen Punkte dagegen, scheint es mir, als habe sie einen Rückschritt gemacht, nämlich in ihrer Ansicht von der Eintheilung der Schlüsse nach dem bejahenden oder verneinenden Charakter des Grundes. Nach Gautama, wie wir oben gesehen, ist der Schluss entweder ein einschliessender, oder absondernder (bejahend, oder verneinend). Hat der logische Grund das gleiche Merkmal mit der Anführung, so ist das Subjekt des Schlusssatzes (pakṣha) auch damit verbunden; ist er davon ausgeschlossen, so ist auch das Subjekt davon ausgeschlossen. Die spätere Schule theilte dagegen die Schlüsse in solche, die einschliessend und absondernd zugleich sind (anavaya-vyatireki), in solche, die nur einschliessend sind, und in solche, die nur absondernd sind.

Einschliessend und absondernd sind die, wo das Eingeschlossen-sein sich auf mehrere Subjekte bezieht, oder, wie wir sagen würden, einen bestimmten, begränzten Umfang hat, und wo demnach andere davon ausgeschlossen sind. Z. B. das Eingeschlossen-sein: Wo Rauch ist, da ist Feuer, bezieht sich auf verschiedene mögliche Subjekte, wie z. B. auf einen Heerd, Wald, Berg u. s. w.; andere Subjekte sind wiederum von ihr abgesondert, wie ein Teich, See u. s. w. Hier wird nun das Eingeschlossen-sein gewöhnlich so ausgedrückt: Wo Rauch ist, da ist Feuer; wo dieses ist, da ist es; wo es nicht ist, da ist es nicht. Hier sind offenbar zwei Einschliessungen, die eine, wo Rauch ist, da ist Feuer, und die andere, wo kein Feuer ist, da ist kein Rauch; denn in der zweiten wird nicht geschlossen vom Nicht-Rauch auf Nicht-Feuer, sondern vom Nicht-Feuer auf Nicht-Rauch. Das Beispiel ist übrigens richtig, während die obige Fassung der Einschliessung: wo dies nicht ist, da ist es nicht, falsch ist; denn das „dies“ bezieht sich doch ohne Zweifel auf Rauch. Wie diese sonderbare Form der einschliessenden und absondernden Einschliessung entsprang, ist leicht zu erkennen. Die Einschliessung sollte vor allem wahr sein. Nur ist die Frage, ist sie auch wahr, wenn man die Begriffe derselben umkehrt, d. h. das Prädikat derselben zum Subjekte macht, und es zeigte sich, dass diess in den meisten Fällen zu einem unwarren Resultate führen würde. Man darf sie nicht bejahend umkehren, wohl aber so, dass man mit der Verneinung des Prädikates auch das Subjekt verneint.

Nur einschliessend sind die Schlüsse, wo die Einschliessung (der allgemeine Obersatz) nur positive Beispiele zulässt. Dies ist der Fall, wo beides, sowohl das Einschliessende wie das Eingeschlossene, Universalbegriffe sind, indem es hier keine negativen Beispiele geben kann, weil jene sich auf den ganzen Kreis unserer Begriffe beziehen. Z. B. Alles Nennbare ist wissbar, wie ein Topf.



Hier kann man nicht verneinend sagen: Was nicht nennbar ist, ist nicht wissbar; denn es giebt Nichts, was nicht nennbar wäre.

Nur ausschliessend sind solche Schlüsse, deren Einschliessung kein bejahendes Beispiel zulässt, d. h. also solche, welche sich nur auf ein Einzelnes beziehen. Z. B. von dem Schlusse, die Erde ist von den übrigen Elementar-Substanzen verschieden, weil sie Geruch hat, giebt es kein positives Beispiel, weil nur die Erde allein duftet. Um nun das richtige Einschliessen zu bilden, muss man eine negative Einschliessung bilden; also würde der Schluss lauten:

Alles, was von den übrigen Elementar-Substanzen nicht verschieden ist, hat keinen Geruch, wie z. B. das Wasser,

Die Erde hat nicht Nicht-Geruch

Deshalb ist sie nicht nicht-verschieden von den übrigen Elementar-Substanzen.

Ein sehr künstliches, und doch dabei unnützes Verfahren; denn der negative Obersatz muss doch auf den positiven Satz, was duftet, ist von den übrigen nicht-duftenden Elementarsubstanzen verschieden, zurückgeführt werden. —

Alle diese spitzfindigen Unterscheidungen hinsichtlich der Einschliessung beruhen zuletzt auf einem Verkennen des Umfangs der Begriffe. Zwar war es unmöglich, in einer Untersuchung über Begriffe ganz und gar darüber hinwegzusehen; schon Kanāda spricht von einem höchsten, höheren und niederen Allgemeinen, und die spätere Schule unterscheidet in der Einschliessung das Einschliessende als das Höhere von dem Eingeschlossenen als dem Niederen; aber diese verdarb die Untersuchung dadurch, dass sie von einer besondern Einschliessung (die zwischen Ursache und Wirkung) die Gesetze für die allgemeinen Obersätze herzuleiten suchte, und daher nie zu einem klaren Verständniss über das Verhältniss derselben im Schlusse, so wie über die möglichen Schlussformen kam.

Der zweite Mangel der Schlusstheorie ist die Ansicht, dass zur Richtigkeit des Schlusses auch die Wahrheit des durch den Schlussatz Behaupteten gehöre. Es versteht sich von selbst, dass der Schluss keine Wahrheit haben kann, wenn nicht die beiden Prämissen, ausser dem, dass sie richtig mit einander verbunden, auch wahr sind. Die Wahrheit der Prämissen hat nun aber Nichts mit der Richtigkeit des Schliessens zu thun, und die Untersuchung, welche sie zum Gegenstande macht, liegt über die des Schlusses hinaus. Gewiss aber ist es, dass die Verkennung dieses Verhältnisses zu manchen Verwirrungen führte, die ich hier nicht weiter angeben will.

Es ist die Frage entstanden, ob man das Verfahren der indischen Logik ein induktives oder deduktives zu nennen habe. Ohne Zweifel ist es nach der Form ein deduktives Schliessen; denn keine der Prämissen wird in den Schriften, so weit sie mir bekannt sind, jemals in der Form eines induktiven Urtheils aufgestellt, sondern der Mittelbegriff wie der Oberbegriff treten in der Form eines Be-

10. Eine Wirkung (ist der Grund) einer anderen Wirkung.
11. Das nicht-seiende Entgegengesetzte (ist der Grund) eines seienden (Entgegengesetzten).
12. Das seiende (Entgegengesetzte ist der Grund) eines nicht-seienden (Entgegengesetzten).
13. Das seiende (Entgegengesetzte ist der Grund) eines seienden (Entgegengesetzten).

griffes auf, so das gewöhnliche Beispiel: der Berg brennt, weil er rancht. Müller's Behauptung, dass das indische anumāna sowohl induktiver als deduktiver Art (Ztschr. d. D. M. G. VI. 238): dass es aber weder das induktive noch das deduktive Verfahren selbstständig formuliert, sondern beide nur als Mittel zur Erweiterung des Wissens braucht, ist daher nicht richtig. Eine andere, davon freilich verschiedene Frage, ist, wie entsteht die Einschliessung (vyāpti), und hier stimme ich mit Müller überein, dass bei ihrer Bildung sowohl das induktive wie das deduktive Verfahren thätig sind.

10. Die beiden ersten Schlussarten, vom Verbundenen auf das mit diesem Verbundene und vom Inhärirenden auf sein Substrat, werden als bekannt nicht weiter erklärt. In diesem Sūtra wird ein Fall, wo von einem Inhärirenden auf das mit ihm zugleich inhärirende geschlossen wird, angeführt. Zur Erklärung sagt die Vivṛiti: Eine Wirkung, z. B. des Erdigen, der Geruch u. s. w. ist der Grund, so muss man ergänzen, einer anderen Wirkung, wie des Geschmacks. Die Inhärenz in Einem Gegenstande ist das gleiche Substrat, worin die Inhärenz Statt findet. Eben so muss man sagen, dass der beständige Geschmack u. s. w. der Grund der beständigen Farbe u. s. w. sei.

11. Der Text führt das Eingeschlossensein des Entgegengesetzten an. Das „nicht-seiende“, das nicht nahe-seiende, „Entgegengesetzte“, das Nicht-Nahe-Sein des Entgegengesetzten ist der Grund „eines seienden“, eines gewordenen, oder eines gegenwärtigen, Entgegengesetzten. Folgendes ist die Art des Schlusses: Dieses Holz ist brennbar, wenn es mit Feuer in Berührung kommt, weil Edelsteine u. s. w. nicht in der Nähe sind, gleich einem anderen Dinge welches zur Asche wird. Oder: Dieses Land hat furchtlose Schlangen, wenn solche da sind, weil es ohne Ichneumon ist, gleich einem anderen ähnlichen Lande. V.

12. „Das seiende“, entstandene, oder gegenwärtige, Entgegengesetzte, ist der Grund „eines nicht-seienden“, eines nicht in der Nähe seienden, Entgegengesetzten, z. B., dieses Holz ist nicht in Berührung mit Edelsteinen, weil es brennt, oder, dieses Land ist ohne Ichneumon, weil es furchtlose Schlangen hat. V.

13. „Das seiende“, gegenwärtige, Entgegengesetzte, ist der Grund „eines seienden“, eines gegenwärtigen, Entgegengesetzten, wie man beim Anblicke von zitternden Schlangen den Schluss auf die Gegenwart eines Ichneumon im Dickicht u. s. w. macht.



14. Dies folgt daraus, dass der Grund abhängt vom Bekanntsein.
15. Scheingründe sind: der nicht-erwiesene, der nicht-seiende und der zweifelhafte.

14. „Das Bekanntsein“ (prasiddhi) meint die in Erinnerung gebrachte Einschliessung; „der Grund“ die Aussage des Grundes; deshalb wird der durch die in Erinnerung gebrachte Einschliessung bestimmte Grund entweder durch das Grund genannte Schlussglied oder durch das Herbeiziehung genannte Schlussglied angegeben, und so ist der Grund abhängig vom Bekanntsein (d. h. nach der vorangegangenen Erklärung, von der in Erinnerung gebrachten Einschliessung). Demnach in den Schlüssen, in welchen von dem Werkzeuge, dem Gehöre u. s. w., auf einen Regierer, von einer Eigenschaft, dem Wissen u. s. w., auf das Substrat derselben, die Seele, gefolgert wird, ist überall die Einschliessung, nicht aber ist die Einschliessung in dem Grunde, der Wirkung des Körpers, von welchem der Gegner das Wissen als eine Eigenschaft des Körpers folgert. U.

Auch die Vivriti erklärt prasiddhi ähnlich durch die richtige Erkenntniss der Einschliessung. Ich habe es, gleich dem prasiddha des ersten Sūtra dieses Abschnittes, durch Bekanntsein übersetzt, indem ich keinen Grund sehe, hier einen anderen Sinn unter demselben Ausdrucke zu verstehen; durch das Zurückkommen auf denselben wird nur angezeigt, dass hier die Untersuchung geschlossen ist. Der Sinn ist vielmehr, dass die zuletzt angeführten Gründe eine richtige Folge hervorbringen, weil das Bekanntsein, ein richtiges Wissen, ihnen vorangeht. Dass bei Kapāda von einer Einschliessung (vyāpti) im Sinne der späteren Schule nicht die Rede sein kann, versteht sich nach den vorangegangenen Erörterungen von selbst.

15. Zur Vergleichung gebe ich hier die Theorie der späteren Schule über die Fehlschlüsse nach dem Tarka-Saṅgraha des Annambhatta. Es giebt fünf Arten von Scheingründen (hetvābhāsa), nämlich den fehlgehenden, den widersprechenden, den dessen Gegenheil gleich berechtigt ist, den unerwiesenen, und den absurden.

1. Der fehlgehende Scheingrund ist der, welcher nach mehr als einer Seite geht. Er hat drei Arten.

a. Der zu allgemeine. Hier würde der Grund (Mittelbegriff) auch in dem Statt finden, wo das zu Beweisende nicht gegenwärtig ist, z. B. der Berg hat Feuer, weil er erkennbar ist; denn ein See, wo Feuer nicht ist, ist auch erkennbar.

b. Der nicht-allgemeine, identische. Er ist ein solcher, der von allen ähnlichen oder unähnlichen Beispielen ausgeschlossen ist, z. B. der Ton ist ewig, weil er den Begriff des Tones hat. Der Begriff des Tones aber ist von allen anderen, dauernden und nicht-dauernden Gegenständen ausgeschlossen, und findet nur im Tone Statt.

c. Der Nichtszulassende ist der, welcher kein positives oder negatives Beispiel zulässt, z. B. Alles ist vergänglich, weil es beweisbar ist. Hier giebt es kein Beispiel, weil Alles das Subjekt ist.

2. Der widersprechende Scheingrund ist der, welcher das Nicht-Vorhandensein des zu Beweisenden einschliesst, z. B. der Ton ist ewig, weil er erschaffen ist; denn das Erschaffen-Sein schliesst die Nicht-Ewigkeit ein.

3. Der Scheingrund, dessen Gegentheil gleich berechtigt ist, findet dann Statt, wenn es einen anderen Grund giebt, welcher das Nichtsein des zu Beweisenden beweist, z. B. der Ton ist ewig, weil er gehört wird, wie der Begriff des Tones. Auf der anderen Seite kann man schliessen, der Ton ist vergänglich, weil er eine Wirkung ist.

4. Der unerwiesene Scheingrund ist dreifach, unerwiesen, sofern es das Subjekt, oder sofern es das Prädikat, oder sofern es die Einschliessung betrifft.

a. Der unerwiesene Scheingrund hinsichtlich des Subjekts (des Schlusssatzes). Ein Beispiel davon ist, der Himmelslotus ist wohlriechend, weil er ein Lotus ist, wie der Lotus eines Sees. Hier ist der Himmelslotus ein Subjekt, welches eben nicht existirt.

b. Ein Beispiel des unerwiesenen Scheingrundes hinsichtlich des Prädikates ist, der Ton ist eine Eigenschaft, weil er sichtbar ist. Im Tone aber giebt es keine Sichtbarkeit, weil er hörbar ist.

c. Der unerwiesene Scheingrund hinsichtlich der Einschliessung ist ein solcher, der eine nothwendige Bedingung hat (um wahr zu sein; wird sie weggelassen, so entsteht eben der Scheingrund). Eine nothwendige Bedingung ist das, welches, während es das zu Beweisende einschliesst, das Beweisende (den Grund) nicht einschliesst. Der Begriff dessen, welches das zu Beweisende einschliesst, ist das Nicht-Gegentheil zu sein eines absoluten Nicht-Seins, welches dieselbe Stätte mit dem zu Beweisenden besitzt. Der Begriff dessen, welches das Beweisende nicht einschliesst, ist das Gegentheil zu sein eines absoluten Nicht-Seins, welches Statt findet und dem, das den Grund (das zu Beweisende) besitzt. — Wenn gesagt wird, der Berg raucht, weil er Feuer hat, so ist die nothwendige Bedingung dazu die Verbindung (des Feuers) mit dem Holze. Wo Feuer ist, da ist nicht (immer) die Verbindung mit nassem Holze; denn, was eine brennende Eisenkugel betrifft, so ist da kein nasses Holz vorhanden: hier ist also nicht der Begriff eines solchen, welches den Grund einschliesst. Auf diese Weise ist die Verbindung mit nassem Holze eine nothwendige Bedingung, weil bei dem Stattfinden

des Einschliessenden des zu Beweisenden, der Grund nicht einschliesst. Der Begriff des Feuer-Habens ist hinsichtlich des Begriffes des Eingeschlossen-Seins (des Rauches) nicht erwiesen, weil eine nothwendige Bedingung dazu gehört.

5. Der widerlegte Schein-Grund ist der, wo das Nicht-Sein des zu Beweisenden schon durch einen anderen Grund festgestellt ist, z. B. in dem Schlusse, Feuer ist kalt, weil es eine Substanz ist, ist nicht-heiss zu beweisen, während das Nicht-Sein desselben, das Heisse, durch den Tastsinn wahrgenommen ist; deshalb ist jener Schluss schon widerlegt.

Gautama hat ebenfalls fünf Arten von Scheingründen (N. S. I. 9, 45—49) nämlich der fehlgehende (savyabbichāra), der widersprechende (viruddha), der nach beiden Seiten gleiche (prakaraṇa-sama), der mit Rücksicht auf die Schlussfolge gleiche (sādhya-sama) und der unzeitige (atitakāla).

Die beiden ersten stimmen dem Namen und der Erklärung nach mit denen der späteren Schule überein, die drei letzteren weichen im Namen ab, doch sind sie der Sache nach nicht verschieden von dem satpratipakṣha, asiddha und dem bādhita. Der auf beiden Seiten gleiche (prakaraṇa-sama) ist der, von welchem eine Ueberlegung ausgeht mit Rücksicht auf entgegengesetzte Seiten, und entspricht demnach dem satpratipakṣha, d. h. ein Grund, welchem ein ebenso starker Gegengrund gegenüber steht. Der mit Rücksicht auf die Schlussfolge gleiche ist nach Gautama der Scheingrund, der Grund, welcher die Folge nicht hat, weil er selbst zu beweisen ist. Es ist nun die Frage, ob er dem asiddha der späteren Schule gleich sei; denn die Erklärung ist nicht sehr deutlich, und ein Beispiel ist nicht gegeben; doch stimmt die Erklärung mit der dritten Art des asiddha, wo nämlich das Verhältniss der Durchdringung nicht erwiesen ist, und deshalb hier der Grund und die Folge, was das Unerwiesen-Sein betrifft, sich gleich sind: Der unzeitige (atitakāla) Scheingrund ist ein solcher, welcher angeführt wird, wenn die Zeit vorüber ist. Hier muss man natürlich ergänzen, wenn die Zeit, wo er sich anwenden liesse, vorüber ist, und dies erklärt sich am natürlichsten dadurch, wenn schon ein anderer Grund da ist, welcher den angeführten Grund aufhebt.

Die Theorie der Scheingründe ist bei Gautama und der späteren Schule dieselbe; auch dürfen wir annehmen, dass die fünf Scheingründe bei beiden der Sache nach übereinstimmen; doch finden wir bei Gautama noch nicht die Unterabtheilungen des fehlgehenden und unerwiesenen Scheingrundes, und es ist daher wahrscheinlich, dass diese eine Erweiterung der Ansicht durch die spätere Schule sind.

Kaṇāda kennt noch nicht den Namen „Scheingrund“ (hetvābhāsa) er nennt sie Nicht-Gründe (anapadeṣā), und er zählt deren drei auf, den aprasiddha (unerwiesenen), den asat (nicht-seienden) und den

sandigdha (zweifelhaften). Von keinem derselben giebt er eine eigentliche Erklärung, und nur die beiden letzten erläutert er durch Beispiele. Das Beispiel, welches für den nicht-seienden Grund angeführt wird, „dies ist ein Pferd, weil es Hörner hat“, stimmt offenbar mit dem widersprechenden (viruddha) Scheingrunde des Gautama und der späteren Schule überein, wo sich nämlich der Grund (das Hörner-Haben) und die Folge (der Begriff des Pferdes) widersprechen. Das Beispiel für den zweifelhaften Scheingrund ist, „weil dies gehört ist, deshalb ist es ein Rind“, passt zu dem savyabhichāra genannten Scheingrunde des Gautama, und dass beide identisch seien, wird noch dadurch bestätigt, dass Kaṇāda ihn bei seiner Erläuterung durch das Beispiel anaikāntika nennt, welchen Ausdruck Gautama als Erklärung des savyabhichāra gebraucht. Die Bedeutung des aprasiddha hat Kaṇāda nicht erläutert, wahrscheinlich weil er sie als bekannt voraussetzte; doch dürfen wir wohl kaum Bedenken tragen, ihn dem asiddha der späteren Schule, mit dem er auch im Namen übereinstimmt, gleich zu setzen. Was nun die Scheingründe selbst betrifft, so wird es aus obiger Darstellung klar sein, dass sie mit Ausnahme der beiden ersten Arten des fehlgehenden Scheingrundes, nämlich des zu allgemeinen und des identischen, nicht gegen die Richtigkeit des Schliessenden verstossen, sondern dass ihre Prämissen unwahr sind. Das Beispiel des zu allgemeinen Scheingrundes ist, der Berg hat Feuer, weil er erkennbar ist. Wo Feuer ist, da ist Erkennbarkeit. Der Berg ist erkennbar. Der Berg hat Feuer. Hier ist der Schluss falsch, weil erkennbar in beiden Prämissen das Prädikat bildet. Der identische z. B. Der Ton ist ewig, weil er die Eigenschaft des Tones hat, ist seiner Form nach falsch, weil er keinen Mittelbegriff hat. Die dritte Art des fehlgehenden Scheingrundes dagegen ist der Form nach wenigstens richtig. Das angegebene Beispiel, Alles ist vergänglich, weil es erkennbar ist, würde folgende Schlussform annehmen:

Was erkennbar ist, ist vergänglich;

Alles ist erkennbar;

Alles ist vergänglich.

Dieser Schluss ist der Form nach ganz richtig, obwohl sich Niemand besinnen würde, die Wahrheit des Obersatzes zu leugnen. Alle übrigen Klassen sind keine Scheingründe, d. h. solche, welche, während sie behaupten, den Schluss zu begründen, ihn doch nicht begründen. Von den als Beispiele angeführten unwahren Prämissen aber trägt keine einen Schein, welcher zur Annahme derselben verleiten könnte. Auch erkennt man bei Gautama und der späteren Schule keinen Grund für die Theilung in fünf Arten, während dem Kaṇāda ein solcher für seine Drei-Theilung vorgeschwebt zu haben scheint. Ein Grund ist entweder selbst oder durch seine Verbindung mit der Folge unwahr. Ist er selbst unwahr, so ist er etwas, das nicht existirt, und nicht existiren kann. Ist er in



seiner Verbindung unwahr, so findet dies Statt entweder, weil er zu allgemein ist, oder weil seine Verbindung mit der Folge nicht erwiesen ist <sup>1)</sup>).

In der Erklärung des 15ten Sūtra selbst weichen U. und V. von einander ab. Der Upaskāra sagt: Der nicht-erwiesene Scheingrund, d. h. der nicht eingeschlossene, der, worin die Einschliessung nicht erfasst ist, und der widersprechende, d. h. der, wo die Einschliessung sich widerspricht; hiermit werden (in dem Sūtra) der Scheingrund, worin das Eingeschlossene sein unerwiesen ist, und der sich widersprechende Scheingrund zusammengefasst. Der nicht-seiende, d. h. der im Subjekte (pakṣha) nicht-seiende Scheingrund, ist der, wo das Prädikat nicht im Subjekte ist. Und dieser findet Statt theils durch die Abwesenheit des eigenthümlichen Charakters, theils durch das Nicht-Vorhandensein des Zweifels und der Absicht zu folgern in dem Beweisenden des zu Beweisenden. Zweifelhafte ist der Scheingrund, welcher mit Rücksicht auf das Subjekt einen Zweifel über die Alternative hervorbringt, ob das zu Beweisende (die Folge) in jenem (dem Subjekte) vorhanden sei oder nicht. Dieser Zweifel nun findet Statt entweder, wo ein zu) allgemeines Merkmal, oder wo ein nicht-allgemeines (identisches) Merkmal, oder wo der Grund durch ähnliche Beispiele mit Rücksicht auf das Nicht-Vorhandensein der Folge in dem Subjekte wahrgenommen wird. Der erste ist der fehlgehende Scheingrund, welcher zu allgemein ist, der zweite der identische, und der dritte der Nichtszulassende.

Dagegen die Vivṛiti: „Der nicht erwiesene“, der nicht durch die Einschliessung und durch das Prädikat des Subjektes festgestellt. Demnach (der Scheingrund), in welchem die Einschliessung oder das Prädikat des Subjektes nicht vorhanden ist, ist der nicht-erwiesene. Der „nicht-seiende“ in dem, was die Folge nicht hat u. s. w., der, welcher nicht Statt findet in dem, welches die Folge hat, d. h. der widersprechende. „Der Bezweifelte“, ob das Prädikat (der Mittelbegriff), welches den Charakter der Folge hat, in dem Subjekte ist, d. h. der Gegenstand des Wissens hinsichtlich des Prädikats des Subjekts, welcher einen Zweifel über die Folge hervorbringt, und der vollständige Sinn ist, der fehlgehende. Durch das „Und“ werden die in Gautama's Lehrsysteme angeführten, hier

1) Müller (Z. d. D. M. G. VII, 294) bemerkt: Uebersieht man nun diese fünf Arten der Scheingründe, wie sie sich bei Annambhaṭṭa und Gautama finden, so ist es schwer zu sagen, was sie für einen Zweck eigentlich gehabt haben können. Sie dienen weder zu praktischen Zwecken, noch scheinen sie irgend welche theoretische Bedeutung zu haben. Die einzige Art, wie man ihnen eine gewisse wissenschaftliche Berechtigung beimessen könnte, wäre, indem man sie nicht sowohl als Fehler des Schliessens, sondern als eine negative Erläuterung des richtigen Schlusses auffasste.“ Vortrefflich, was Gautama und Annambhaṭṭa betrifft. Bei Kaṇāda verhält es sich anders. Er will zeigen, dass sein Schluss auf das Dasein der Seele kein Fehlschluss ist, und zählt deshalb neben den berechtigten auch die unberechtigten Schlüsse auf.

16. Weil dieses gehört ist, deshalb ist es ein Pferd.
17. Und (der Schluss), weil dies gehört ist, deshalb ist es ein Rind, ist ein Beispiel des nach mehr als einer Seite gefundenen (Nicht-Grundes).
18. Das, was durch die Verbindung der Seele mit den Sinnesgegenständen hervorgebracht wird, ist etwas Anderes.

aber nicht angeführten beiden Scheingründe, nämlich der, dessen Gegentheil gleich berechtigt ist, und der widerlegte, zusammenfasst. Es giebt deshalb fünf Scheingründe.

Dass ich in der Erklärung dieses Sūtra weder mit dem U. noch mit der Vivriti übereinstimme, habe ich schon ausgeführt.

16. Der Upaskāra hält dies für ein Beispiel von drei Scheingründen zugleich, das nicht erwiesene, was das Eingeschlossensein betrifft, des widersprechenden, und des hinsichtlich des Prädikates nicht erwiesenen, die Vivriti sogar für ein Beispiel von allen fünf Scheingründen. Sie bemerkt: Wo der Haase und ähnliche (angehörte Thiere) das Subjekt, der Begriff des Pferdes die Folge, und das Gehörtsein der Grund ist, da sind alle fünf Scheingründe zusammen. — Nach meiner Ansicht ist dieser Schluss ein Beispiel des widersprechenden Scheingrundes, wie schon vorher auseinander-gesetzt.

17. Da, wo das Subjekt ein Büffel ist, und man aus seinem Gehörtsein schliesst, dass er ein Rind sei, findet die Art des vielseitigen Scheingrundes Statt, welcher zu allgemein heisst. U.

Aus diesem Beispiele folgt, dass der „zweifelhafte“ Scheingrund der vielseitige, oder fehlgehende ist, und zwar diejenige Form desselben, welche unter dem Namen des zu allgemeinen von Gautama und der späteren Schule angeführt wird, und nach meiner Ansicht die einzige ist, welche Kapāda gekannt hat.

18. Das Resultat der Untersuchung über die Scheingründe wird nun angegeben. Von der Verbindung der Seele mit den Sinnesgegenständen wird das Wissen hervorgebracht, und dies, der Beweisgrund für die Seele, ist etwas Anderes als das Unerwiesene, das Widersprechende und das Vielseitige, d. h. kein Scheingrund. Demnach das Wissen ist auf zweifache Weise der Beweisgrund für die Seele; es hat nämlich entweder ein Substrat, weil es eine Wirkung ist, gleich der Farbe u. s. w., oder weil es den Charakter der Wiedererkennung an sich trägt, in der Form z. B. derselbe Ich, welcher sah, derselbe Ich betaste. Im ersten Falle ist die Wirkung in der Form des Wissens nicht unerwiesen, von der Bezeichnung, „welches hervorgebracht wird“ (?); es ist nicht widersprechend, weil in diesem allgemein Aufgefassten kein Widerspruch Statt findet, und eben so wenig ist es vielseitig, aus demselben Grunde. Demnach das Wissen ist vermitteltst des Begriffes der Eigenschaft, nämlich des Begriffes der Wirkung, welchen es an sich

19. Thätigkeit und Enthaltung von Thätigkeit, welche in der eigenen Seele wahrgenommen werden, sind der Beweisgrund für eine andere.

trägt, auf allgemein aufgefasste Weise der Beweisgrund für die Seele. Im zweiten Falle bezieht sich das Wiedererkennen, welches verschiedene Agenten ausschliesst, nur auf einen Agenten. U.

Dieses Sūtra giebt entweder noch einen anderen Beweisgrund für die Seele an, oder es sagt aus, dass der Grund, welcher die Seele beweist, kein Scheingrund ist. Die Verbindung des Sinnengegenstandes (*indriyārtha*), welcher den Charakter der Seele hat, d. h. des inneren Sinnes, d. h. die Verbindung der Seele mit dem inneren Sinn. Das Wissen, welches von dieser Verbindung hervorgebracht wird, z. B. ich bin glücklich, ein solches ist etwas Anderes, d. h. ein vom Schlusse verschiedenes Wissen, welches, wie ergänzt werden muss, die Seele beweist. Diese gewundene (*indirekte*) Aussage soll aussagen, dass das Wissen, welches durch die Verbindung der Seele mit dem innern Sinne hervorgebracht wird, der Wahrnehmung angehört, nach der Erklärung der Wahrnehmung, dass sie ein durch Verbindung eines Sinnes mit einem Gegenstande hervorgebrachtes Wissen ist. Obwohl eine solche Wahrnehmung nicht eine von dem Körper u. s. w. verschiedene Seele beweist, so hindert doch Nichts, dass es die Seele allein beweist. Die andere Erklärung dieses Sūtra ist: Das Wissen, welches hervorgebracht wird, ist ein Anderes, d. h. das Wissen, wovon auf die Seele geschlossen wird, ist vom Scheingrunde verschieden. Deshalb der Grund, welcher auf unserer Seite als ein Beweis für die Seele angeführt wird, nämlich dass das Wissen eine Substanz zum Substrat haben muss, weil es unter den Begriff der Eigenschaft fällt, ist kein Scheingrund; dagegen ist der Grund, welcher von Eurer Seite aufgestellt wird, nämlich dass das Wissen den Körper zum Substrat haben muss, weil es eine Wirkung desselben ist, ein Scheingrund. V.

Die letzte Erklärung ist allein richtig; denn sie steht im genauesten Zusammenhange mit der vorangegangenen Untersuchung, und vom inneren Sinn, der noch nicht erörtert ist, kann hier kein Beweis geführt werden.

19. Nachdem der Schluss auf die eigene Seele gemacht ist, wird jetzt der Schluss auf eine andere Seele angeführt.

Thätigkeit und Enthaltung von Thätigkeit, welche von Verlangen und Abscheu hervorgebracht werden, sind besondere Arten des Willens. Von diesen werden körperliche Wirkungen unter der Form von Muskelbewegungen, deren Zweck auf Erlangung des Angenehmen und auf Entfernung des Unangenehmen geht, hervorgebracht. Demnach nach der Wahrnehmung von Muskelbewegung in einem fremden Körper schliesst man folgendermassen: Diese Mus-

## Zweiter Abschnitt.

1. Die Anwesenheit und Abwesenheit des Wissens bei der Verbindung der Seele mit den Sinnengegenständen sind der Beweis des innern Sinnes.
2. Die Begriffe der Substanz und der dauernden Existenz desselben (des innern Sinns) sind mit der Luft erklärt.

kelbewegung ist durch den Willen hervorgebracht, weil es eine Muskelbewegung ist, gleich wie meine Muskelbewegung. Und ferner dieser Wille ist durch die Seele hervorgebracht, oder wohnt der Seele ein, weil es ein Willen ist, gleich wie mein eigener Wille.

1. Der Gegenstand des vorigen Abschnittes ist die Untersuchung des Grundes und des Scheingrundes. Um die Untersuchung der Seele zu Ende zu bringen, wird jetzt mit Unterbrechung der aufgezählten Ordnung (wo der innere Sinn seine Stelle nach der Seele hat) der innere Sinn untersucht. Später wird gesagt werden, dass der innere Sinn ein Beweisgrund für die Seele ist. Wenn der innere Sinn unter den Begriff eines Werkzeugs für das Wissen und der räumlichen Grösse untersucht werden wird, so wird bewiesen werden, dass das die Seele ist, auf dessen Veranlassung der innere Sinn von einem anderen Sinne aus (?) sich mit einem Sinne verbindet, welcher seinen ihm angehörigen Gegenstand auffasst, und aus dieser Grunde wird jene Ordnung unterbrochen. Der Sinn ist nun, das ist der innere Sinn, bei dessen Berührung mit einem (äusseren) Sinne, vorausgesetzt dass eine Berührung zwischen Seele, Sinn und Gegenstand Statt findet, ein Wissen anwesend ist, entsteht, und bei dessen Nicht-Berührung ein Wissen nicht anwesend ist, nicht entsteht. U.

Um die Untersuchung der Seele zu vollenden, wird der innere Sinn bestimmt. Die Berührung, nämlich zwischen der Seele, dem Sinne und dem Gegenstande. Hier denn ist die Berührung in der Form der Verbindung des inneren Sinnes mit (in) der Seele und einem (äusseren) Sinne, und die Berührung des Auges u. s. w. mit dem Gegenstande, der Farbe u. s. w. zu verstehen. Demnach, wenn eine Verbindung des inneren Sinnes mit dem Auge Statt findet, so entsteht, wenn gleich ein Gegenstand der Wahrnehmung des Geschmacks vorhanden ist, eben eine Wahrnehmung des Auges, und nicht eine Wahrnehmung des Geschmacks u. s. w. Nach diesem Gesetze muss man nothwendig zugestehen, dass der innere Sinn ein Atom ist. Demnach wegen der atomistischen Natur des inneren Sinns findet keine Verbindung desselben mit zwei Sinnen zugleich Statt, sondern er bringt eine Wahrnehmung des Sinns hervor, mit dem er in Verbindung steht, und keine andere.

V. II. 1, 11—14.

2. So wie das Wind-Atom, auf welches von den zusammengesetzten Substanzen geschlossen wurde, eine Substanz ist, weil



3. Der innere Sinn ist wegen der Nicht-Gleichzeitigkeit des Willens und wegen der Nicht-Gleichzeitigkeit des Wissens eins (in jedem Körper).

es Eigenschaften und Bewegungen hat, so ist der innere Sinn, auf den wegen der Nicht-Gleichzeitigkeit (von verschiedenen Gegenständen) des Wissens geschlossen wird, eine Substanz, weil es Eigenschaften hat; denn ohne seine Verbindung mit einem Sinne würde kein Wissen hervorgebracht werden, wodurch er (?) keine Eigenschaften hätte. Noch mehr, das, welches Wohl u. s. w. offenbar macht, ist ein Sinnenwerkzeug, weil es offenbar macht, gleich dem, welches Farbe u. s. w. offenbar macht, so dass der innere Sinn als ein Sinn bewiesen ist, und der Begriff eines Sinnenwerkzeugs ist der Begriff eines Substrats für die Verbindung zwischen der Ursache des Wissens und dem innern Sinne, welches ohne Schwierigkeit die Substantialität des innern Sinnes beweist. Seine dauernde Existenz aber folgt aus seiner Unabhängigkeit von einem Substrate, und die Unabhängigkeit von einem Substrate, weil es keinen Beweis giebt, um Theile desselben anzunehmen. U.

So wie der Begriff der Substanz des Wind-Atoms aus der Eigenschaft, welche darin besteht, die Anfangs-Verbindungen u. s. w. zu bilden, folgt, und seine dauernde Existenz aus dem Mangel eines Beweises für die Annahme von Theilen desselben, so folgt auch die Substantialität und die dauernde Existenz des innern Sinnes aus seiner Eigenschaft (das Substrat zu sein der Verbindung u. s. w., wodurch das Wissen hervorgebracht wird), so wie auch aus dem Mangel eines Beweises für seine Entstehung und seine Zerstörung. V.

3. Es wird festgestellt, dass in jedem Körper der innere Sinn eins ist. Mit dem bestimmten Gliede, womit zu irgend einer Zeit eine Verbindung des innern Sinns Statt findet, entsteht zu derselben Zeit ein Willensakt, nicht mit einem anderen bestimmten. So darf man denn nicht behaupten, dass bei der Annahme einer Vielheit des innern Sinns, wegen der gleichzeitigen Verbindung eines jeden innern Sinns selbst mit zwei Gliedern des Körpers zwei Willensakte Statt fänden; ebenso wenig, dass mit den bestimmten Fingern und Zehen gleichzeitig zwanzig Willensakte entstünden (oder wie wären sonst gleichzeitig die Bewegungen derselben möglich?); man darf dies nicht behaupten; denn, gleich wie bei der (gleichzeitigen) Trennung der hundert Blätter des Lotus, ist der Glaube an die Gleichzeitigkeit ein Irrthum, indem jene (körperlichen Bewegungen) wegen der schnellen Fortbewegung des innern Sinns in stets verschiedenen Augenblicken entstehen. Ebenso würde bei der Vielheit des innern Sinns eine gleichzeitige Verbindung eines jeden inneren Sinns mit den Organen des Geruchs, Geschmacks u. s. w. Statt finden, und deshalb Geruch, Geschmack u. s. w. gleichzeitig ent-

stehen (dies ist aber nicht der Fall); deshalb ist das der Sinn, dass es in jedem Körper einen innern Sinn giebt, und nicht viele. — Die Meinung nun, dass dem innern Sinn nothwendig Vielheit zukomme, weil in jeder der Hälften der zertheilten Skorpione u. a. w. wahrgenommen werde, ist nicht richtig, weil dies dadurch Statt findet, dass zu der Zeit der innere Sinn auf unsichtbare Weise hineintritt; sonst würde es durch den Beweis der Nicht-Gleichzeitigkeit der Willensakte und der Nicht-Gleichzeitigkeit der Erkenntnisse unmöglich sein, eine Vielheit des innern Sinnes zuzugestehen. Was Andere weiter behaupten, — dass die Gleichzeitigkeit und Nicht-Gleichzeitigkeit der Willensakte und Erkenntnisse durch das Zusammenziehen und Ausdehnen des innern Sinnes, gleich wie bei der Schildkröte und dem Rüssel des Elephanten, erfolge, dass in der That aber nur ein innerer Sinn in einem Körper sei, ist ebenfalls nicht nach unserem Sinne, indem die Annahme von unendlich vielen Theilen, deren Entstehungen, Zerstörungen und unendlich vielen Atomen ausserordentlich komplizirt ist. V.

Die Kommentatoren haben hier den Beweis, dass der innere Sinn ein Atom ist, anticipirt. Kapāla selbst, nach der Ordnung seines Systems, führt diesen Beweis erst später, nachdem er die Begriffe des Unendlich-Kleinen und Unendlich-Grossen festgestellt, VII. 1, 28. „Weil dies (die Allgegenwart und unendliche Grösse) nicht vorhanden ist, ist der innere Sinn ein Atom.“ Der Beweis ist also negativ, indem er von dem Nicht-Vorhandensein der Allgegenwart und unendlichen Grösse schliesst, dass der innere Sinn ein Atom ist. Schliesslich jedoch kommt dieser Beweis auf die Nicht-Gleichzeitigkeit der Erkenntniss und Willensakte zurück; denn wenn man fragt, warum er keine solche Grösse hat, so wird man eben sagen müssen, weil er ein Atom ist, und dies deshalb, weil er zu einer Zeit nur einer Auffassung fähig ist. Die hauptsächlichsten Sūtra des Gautama, welche sich auf den innern Sinn beziehen, sind:

- I. 3, 16. Dass Erkenntnisse (in einer Seele) nicht zu gleicher Zeit entstehen, ist der Beweisgrund für den innern Sinn <sup>1)</sup>.
- III. 10, 77. Die Nicht-Gleichzeitigkeit der Auffassungen ist das Resultat der Aufeinander-Folge der Zustände (des innern Sinns).
78. Und die Wahrnehmung findet nicht Statt, wenn er (der innere Sinn) zu einem anderen Gegenstande (Sinn nach dem Kommentare) sich wendet.
- III. 15, 128. Der innere Sinn ist eins, weil Erkenntnisse nicht gleichzeitig sind.

---

1) Der Kommentator erklärt *linga* (Beweis) durch *lakṣaṇa*; dies scheint mir durchaus falsch, indem an keinem anderen Orte der Beweis für das Dasein des inneren Sinns gegeben ist.

4. Der aufsteigende und der niedersteigende Lebenswind, das Zuschliessen und Aufschliessen der Augen, das Leben, die Bewegungen des innern Sinns, die Veränderungen (in einem Sinne) durch etwas von dem Sinne Verschiedenes, Lust und \*Unlust, Verlangen und Abscheu und Wille sind Beweisgründe für die Seele.

129. Dies ist nicht der Fall (könnte der Gegner sagen), indem zu gleicher Zeit verschiedene Wirkungen wahrgenommen werden.

130. Die (vermeintliche) Wahrnehmung geschieht in Folge der schnellen Fortbewegung (des innern Sinns) so wie das Sehen des Kreises bei einem (geschwungenen) Feuerbrand.

131. (Der innere Sinn) ist ein Atom aus dem zuvor angeführten Grunde (der Nicht-Gleichzeitigkeit der Erkenntnisse).

Offenbar sind die Beweise für das Dasein, die Einheit und die atomistische Natur des innern Sinns bei Kanāda und Gautama dieselben. Es ist die Nicht-Gleichzeitigkeit der Erkenntnisse und der Willensakte, welche allen diesen Beweisen zum Grunde liegt; denn obwohl Gautama nur die Erkenntnisse anführt, so ist doch aus seiner ganzen Theorie klar, dass er die Willensakte ebenfalls im Sinne hatte. Auch die Ausdrücke, worin die Beweise geführt werden, ist bei beiden auffallend gleich<sup>1)</sup>. Es verdient noch bemerkt zu werden, dass weder Kanāda noch Gautama den innern Sinn ausdrücklich als ein Organ bezeichnet, während man doch nicht zweifeln kann, dass beide ihn als solchen gedacht haben.

4. Die Vivriti fasst die Erklärung der Upaskāra, mit der sie im Wesentlichen übereinstimmt, so zusammen: Es giebt auch noch andere Beweise der Seele als die vorhin angeführten. Auch die Lebenswinde u. s. w. sind solche Beweise. Demnach durch den Schluss — das Aufsteigen des nach obengehenden Lebenswindes, einer besondern Art des seiner Natur nach sich in einer krummen Linie bewegendem Windes, oder das Niedersteigen des nach unten gehenden Lebenswindes, sind die Folgen eines Willensaktes wegen des Nach-oben- oder Nach-unten-Gehens, gleichwie das Nach-oben- oder Nach-unten-Gehen eines Erdklozes — wird die Seele bewiesen. Und der theilweise(?) Einwand, dass auch in tiefem Schläfe ohne einen Willensakt dergleichen Bewegungen Statt finden, ist unstatthaft, weil dann der Willensakt Statt findet, welcher Lebensursprung genannt wird. Ebenso lässt das Zuschliessen der Augen, die Bewegung nämlich, welche die Verbindung der Augenlider hervorbringt, oder das Aufschliessen derselben, die Bewegung, welche eine Trennung der Augenlider verursacht, auf den Willensakt eines Bewusstseins als die Ursache schliessen, nach dem Bei-

1) Vergl. Kanāda S. III, 2, 1. mit Gaut. S. I, 3, 16. und K. S. III, 2, 3. mit G. S. III, 15, 28.

5. Die Begriffe der Substanz und der dauernden Existenz derselben sind mit dem Winde erklärt.
6. Da bei dem Zusammentreffen des Auges mit dem Gegenstande, welches sich ausspricht in „Dies ist Yajnadatta“, keine Wahrnehmung Statt findet, so ist ein sichtbarer Grund nicht vorhanden.

spiele des Tanzens einer hölzernen Puppe. Ebenso das Leben, und der Sinn ist, das Zunehmen des Körpers, sein Wiederherstellen eines Verletzten u. s. w. ist die Wirkung des Lebens, und dies lässt ebenfalls auf einen Regierer schliessen. So wie der Regierer des Hauses das kleine Haus vergrössert und das beschädigte wiederherstellt, so bringt irgend ein mit Bewusstsein begabter Regierer das Zunehmen durch Nahrung u. s. w. hervor und stellt das Verletzte, Hand, Fuss u. s. w. durch Heilmittel wieder her. Eben so hängt die Bewegung des inneren Sinns, der als Atom festgestellt ist, nach irgend einem (äussern) Sinn, welcher als Mittel dient, um den begehrten Gegenstand (jñāna) zu erreichen, von dem Begehren eines mit Bewusstsein begabten Wesens ab. Diese Bewegung ist wieder ein Beweis der Seele. So wie der Knabe, welcher in einer Ecke des Hauses steht, einen Ball u. s. w. durch das Haus nach allen Seiten fortschleudert, so sendet auch die Seele den inneren Sinn nach irgend einem im Körper befindlichen Sinne. Um den Einwand zu beseitigen, dass man den Sinnen ebenfalls Bewusstsein und Herrschaft über den Körper zugestehen müsse, wird im Sūtra die Unabhängigkeit der Seele von den Sinnen bewiesen „die Veränderungen (im innern Sinne) durch etwas von dem Sinn Verschiedenes“. Wenn eine säuerlich schmeckende Frucht, wie z. B. die Galedupa arborea, gesehen wird, so erinnert man sich an ihren Geschmack; dadurch entsteht eine Veränderung im Geschmackssinne in der Form des Zusammenlaufens von Wasser zwischen den Zähnen, und dies beweist (das Dasein) einer von den Sinnen unabhängigen Seele. Eben so sind Lust, Unlust u. s. w. Beweisgründe für die Seele.

6. Die drei folgenden Sūtra enthalten die Einwendungen der Gegner.

Wenn beim Zusammentreffen, welches sich ausspricht in „Dies ist Yajnadatta“, keine Wahrnehmung Statt findet, so giebt es keinen sichtbaren Grund, d. h. keinen solchen, der mit seiner Einschliessung erfasst würde. So wie mit dem wahrgenommenen Feuer der begleitende erfasste Rauch der sichtbare Grund mit Bezug auf das Feuer ist, so ist der Grund, welcher die Seele beweisen soll, nicht sichtbar. U.

Wenngleich ein Zusammentreffen des Auges u. s. w. mit dem Körper des Yajnadatta Statt findet, so ist doch, wegen des Nicht-Vorhandenseins (der Verbindung) seines Regierers, der Seele mit



7. Und von einem allgemein Aufgefassten aus findet kein Unterschied Statt.
8. Deshalb ist (die Seele nur) durch das Zeugniß der Ueberlieferung bewiesen.
9. Wegen der Ausschliessung des Wortes: „Ich“ ist (die Seele) nicht (nur) durch das Zeugniß der Ueberlieferung bewiesen.

der Wahrnehmung des Auges u. s. w. ein sichtbarer Grund, d. h. ein solcher, der mit dem Eingeschlossensein ein Gegenstand der Wahrnehmung geworden, nicht vorhanden. Wie ist deshalb ein Schluss auf die Seele möglich? Wenn eine Verbindung (des Auges) mit dem Feuer u. s. w. Statt gefunden, so ist, nach der Wahrnehmung, ein Schluss auf das Feuer u. s. w., vermittelt der Wahrnehmung seiner Einschliessung unverfänglich. (Hier aber findet eine solche Wahrnehmung der Einschliessung nicht Statt.) V.

7. Es giebt allerdings einen allgemein aufgefassten Grund; doch wird von ihm aus nicht vermittelt des Begriffes der Seele oder vermittelt des Begriffes einer von den acht Substanzen verschiedenen Substanz auf die Seele geschlossen, sondern man schliesst dadurch auf irgend ein Substrat des Verlangens u. s. w. Dies ist aber kein Mittel, um das Denken der Seele herbeizuführen. Deshalb wird gesagt: „es findet kein Unterschied Statt“. U.

„Von einem allgemein Aufgefassten aus“, d. h. von einer Auffassung des Eingeschlossenseins, welches bestimmt ist durch ein allgemeines Prädikat, „findet kein Unterschied Statt“, findet kein Schluss Statt vermittelt eines besondern Prädikates, nach dem Gesetze, dass die Auffassung des bestimmten Einschliessenden auch in dem Bestimmten des Schlusses vorhanden sein müsse. V.

8. Die Seele ist nur durch Ueberlieferung, nicht durch Schluss bewiesen, weil beide Gründe, der sichtbare und der allgemein aufgefaste, vorhanden sind. Demnach mag wohl durch das Hören aller Upanishad eine Offenbarung der Wahrheit hervorgebracht werden, nicht aber durch eine Methode des Denkens; deshalb ist dies Lehrsystem, welches das Denken als nothwendig voraussetzt, kein Lehrsystem. U.

9. In den folgenden drei Sûtra folgt die Antwort auf die Einwendung des Gegners.

Die Seele ist nicht lediglich durch das Zeugniß der Ueberlieferung bewiesen, sondern durch diesen Schluss — das Wort „Ich“, oder das Wort „Seele“ hat ein Bezeichnetes, weil es ein Wort ist, gleich wie das Wort „Topf“ u. s. w., — ist die Seele bewiesen. Aber vielleicht ist die Erde u. s. w. das Bezeichnete? Deshalb wird gesagt, „wegen der Ausschliessung“, und der Sinn ist, weil das Wort „Ich“ von der Erde u. s. w. ausgeschlossen, abge sondert ist; denn es giebt keinen Gebrauch, oder keine Ueberzeugung, dass „Ich“ die Erde, das Wasser, das Licht, die Luft, der

10. Wenn ein solches Wissen, wie Ich Devadatta, Ich Yajnadatta, eine Wahrnehmung ist, (wozu dann ein Beweis)?
11. Wenn die wahrgenommene Seele (auch) durch Schluss gefolgert wird, so entsteht in Folge der Festigkeit eben eine Ueberzeugung, wie bei der Wahrnehmung.

Aether, die Zeit, der Raum, oder der innere Sinn wäre. Findet dies (ein solcher Gebrauch, oder eine solche Vorstellung) nun nicht Statt mit Rücksicht auf den Körper? Nein, weil es auch mit Rücksicht auf den fremden Körper gilt. Nun denn, mit Rücksicht auf den eigenen Körper? Nein, weil ein von der eigenen Seele Verschiedenes durch die Beziehung: „Mein Körper“ u. s. w. nicht ausgesprochen ist. Auch folgt dies von der Ueberzeugung. Wohl denn (sagt der Gegner), so ist dies von einem allgemein Aufgefassten aus gefolgert, und dies ist schon, als nicht durch ein Besonderes bestimmt, verworfen. — Nein in dem Worte „Ich“ ist der Begriff des Ich, der Seele eben das Gemeinsame; deshalb, in Kraft des Prädikates des Subjekts ist der Begriff des Ich als Grund des Eintretens bestimmt, und dies ist eben ein von jedem anderen verschiedenes Allgemeines, wodurch das Besondere bewiesen ist. Eben so ist von einem allgemein Aufgefassten aus, mit Hilfe des Verbothes, das Besondere bewiesen. Die Behauptung nun, durch das Hören erfolgt die Offenbarung; wozu denn jener (Beweis)? ist nicht recht; denn ohne Ueberlegung giebt es keine Läuterung des Zweifelhaften zur festen Ueberzeugung; ohne sie giebt es aber keine Aufmerksamkeit, und ohne Aufmerksamkeit wird die Wahrheit nicht offenbar, welche im Stande ist, das umhüllende, unwahre Wissen zu zerstören .... Wie aber, möchte man sagen, wenn doch die Seele unsichtbar ist, kann die Wahrnehmung eines Zeichens (sanketa) Statt finden? Die Antwort darauf ist, die Seele ist nicht wahrnehmbar, sie wird aber aufgefasst durch die Nähe (pratyāsattā) ihrer Verbindung mit dem innern Sinne. Wie könnte es sonst solche Ueberzeugungen geben, wie: ich bin glücklich, ich weiss, ich verlange, ich strebe; denn nicht ist sie etwas Unwesenhaftes, oder nach ihrem Wesen Zweifelhafte, indem ihr, wie der Ueberzeugung des Blauen u. s. w., ebenfalls ein bestimmtes Wesen zukommt. Auch ist sie nicht ein durch Schluss Gewonnenes, indem sie auch ohne das Wissen eines Grundes entsteht. Noch ist sie ein durch Mittheilung entstandenes Wissen, indem sie nicht dessen Untersuchung folgt. — Wird (zuletzt) behauptet, sie sei ein Schein der Wahrnehmung, so ist die Antwort, es müsse auch einen Gegenstand geben, welcher nicht ein Schein sei; denn das, was nicht erwiesen ist, wird nicht auf andere übertragen, wie dies später angeführt werden wird. U.

10. Denn wozu ist es nöthig, auf einen Elephanten, den ich sehe, durch sein Geschrei zu schliessen? U.

11. Wenn die wahrgenommene, d. h. durch den innern Sinn aufgefasste Seele, durch Schluss gefolgert wird, so entsteht, wie bei



12. Die Vorstellung wie: Devadatta bewegt sich, Yajnadatta bewegt sich, wird auf den Körper durch bildliche Uebertragung bezogen.

der Wahrnehmung, eben eine Ueberzeugung, d. h. eben eine Grund-Ueberzeugung. Woher eine solche? In Folge der Festigkeit, in Folge ihrer Kraft, jeden Zweifel über das Nicht-Bewiesensein zu entfernen. Grundüberzeugung ist das, welches in seiner Beweiskraft erfasst ist. Wie sogar bei der Wahrnehmung von fernem Wasser in einem Teiche u. s. w., wegen (der Möglichkeit) einer Luftspiegelung u. s. w. (zuerst) Zweifel über die Wahrheit einer solchen Wahrnehmung entsteht, und sodann, nachdem durch den Beweisgrund von Reihern u. s. w. Wasser gefolgert, wegen der durch diese Uebereinstimmung erfassten Beweiskraft verschwindet, so wird auch, obwohl die Seele wahrgenommen, wegen entgegengesetzter Möglichkeit ein Zweifel mit Hinsicht auf dieses Wissen (auf diese Wahrnehmung) sich erheben, sodann aber, nachdem die Seele durch Schluss erfasst ist, wegen der durch diese Uebereinstimmung erfassten Beweiskraft, eine Festigkeit entstehen, welche den Zweifel über die Wahrheit zu entfernen im Stande ist, und so ist die Festigkeit einer solchen Erfassung leicht zu verstehen. V.

12. Es giebt nämlich solche Vorstellungen, wie: ich bin gelblich, ich bin dick; es giebt aber auch solche unterscheidende Vorstellungen, wie: mein Körper. Hier nun in einem solchen Ausdruck wie: Devadatta bewegt sich, ist die Auffassung eines gemeinsamen Substrates für das Gehen so wie der Redegebrauch (welcher davon gemacht wird) bildlich, weil der Vorstellung „immer“ Wahrheit zukommt. Obwohl der Begriff des Devadatta eine Gattung ist, welche den Körper zum Substrate hat, und deshalb ein solcher Ausdruck, wie: Devadatta bewegt sich, eine ursprüngliche (mukhya) Anwendung und eine wahre Vorstellung ist, so ist doch der Ausdruck „Devadatta“ in den Fällen, wo er sich auf den Körper bezieht, (mit Rücksicht auf den Körper) bildlich zu verstehen. U.

Wenn nun eine Wahrnehmung, wie „Ich Devadatta“, ein Gegenstand der Seele ist, wie kann denn eine solche Vorstellung wie „Devadatta bewegt sich“ Statt finden, indem es ja für die Seele keine Bewegung giebt? Darauf antwortet das Sūtra: „Devadatta bewegt sich.“ Diese durch die Sprache hervorgebrachte Vorstellung entsteht durch die Auffassung einer Ellipse des Wortes Devadatta u. s. w. mit Rücksicht auf den Körper. Wegen der Ursprünglichkeit (mukhatā) solcher Vorstellungen, wie: Devadatta weiss, begehrt, handelt, hasst u. s. w. hat das Wort „Devadatta“ u. s. w. nothwendig das Vermögen, sich auf eine vom Körper verschiedene Seele zu beziehen; deshalb, weil eine vielfache Anwendung Statt findet, wird die Komplizirtheit (der Annahme) nicht beachtet, und es gebührt einem solchen Ausdrucke, wie: er bewegt sich, nachdem er auf den Willen bezogen ist, der Vorrang. V.

13. Die bildliche Uebertragung wird aber bezweifelt.
14. (Die Vorstellung) „Ich“ ist eine Wahrnehmung von einem (von dem Körper) Verschiedenen, weil sie in der eigenen Seele Statt findet, in dem Andern nicht Statt findet.

13. Das „über“ zeigt die Ansicht des Gegners an. Die Vorstellung und der Redegebrauch „Ich“ werden sowohl bei der Seele als beim Körper wahrgenommen. Deshalb der Zweifel, wo die ursprüngliche (Vorstellung), wo die figürliche. U.

14. Eine Vorstellung, worin die Wahrnehmung eines Verschiedenen, dessen Wesen die Seele ist, Statt findet, ist die Wahrnehmung eines Verschiedenen. Da die Vorstellung „Ich“ in der eigenen Seele Statt findet, „in dem Andern“, d. h. in einer anderen Seele, „nicht Statt findet“, so muss sie mit Rücksicht auf das Verschiedene, d. h. mit Rücksicht auf die eigene Seele, als die ursprüngliche angenommen werden. Wäre sie, im Gegentheil, die ursprüngliche hinsichtlich des Körpers, so müsste sie durch einen äusseren Sinn hervorgebracht sein; doch der Körper ist nicht eine Wahrnehmung des innern Sinnes, und die Vorstellung „dieses Ich“ gehört dem innern Sinne an, weil sie ohne die Thätigkeit eines äusseren Sinnes entstanden ist. Solche (Vorstellungen) wie: Mir ist wohl, mir ist wehe, ich weiss, will, wünsche, entstehen daher, dass die mit der ihr zukommenden, besonderen Eigenschaften begabte Seele durch den innern Sinn Gegenstand geworden. Der Sinn ist: Diese (Vorstellung) ist nicht durch Schluss gefolgert, weil sie ohne Ueberlegung des Grundes entstanden ist. Auch ist sie nicht durch Sprache mitgetheilt, weil sie ohne Wortvergleichung entstanden. Deshalb gehört sie dem innern Sinne an, und zwar dem innern Sinne, unabhängig von aussen, weil keine Thätigkeit im Körper u. s. w. Statt findet. U.

Die Vorstellung „Ich“ u. s. w. Der Gebrauch, welcher sich zeigt in solchen Ausdrücken: Ich Yajnadatta bin glücklich, ist die Wahrnehmung eines verschiedenen Gegenstandes, das Wissen eines von dem Körper u. s. w. gesonderten Gegenstandes, weil es ein Wortverständniss eines vom Körper u. s. w. gesonderten Gegenstandes hervorbringt. Demnach ist eine solche Anwendung, welche sich auf etwas von dem Körper u. s. w. Gesondertes, d. h. auf die Seele bezieht, die ursprüngliche, die aber, welche sich auf den Körper bezieht, die figürliche. Weshalb? Die Antwort ist, weil sie in der eigenen Seele Statt findet, in dem Andern, d. h. im Körper, nicht Statt findet. V.

Der Upaskâra erklärt paratra durch: „in einer fremden Seele“, die Vivriti dagegen „in einem fremden Körper.“ Die letzte Erklärung ist allein richtig; denn hier ist von einer Vergleichung zwischen Seele und Körper, nicht aber zwischen der eigenen und einer fremden Seele die Rede.



15. Das Ich-Vorstellen (ahamkāra) ist eine Wahrnehmung des Körpers. (Die Behauptung deshalb, dass solche Ausdrücke, wie: „Devadatta bewegt sich“, bildliche Uebertragungen seien, ist die Folge einer Selbsterhebung.
16. Aber die bildliche Uebertragung wird bezweifelt.
17. Aber nicht wird in Folge der Verschiedenheit der Körper (auch) das Wissen des Yajnadatta oder des Viṣṇumitra zum Gegenstande.

15. Zweifel des Gegners. Das Ich-Vorstellen, d. h. der Gebrauch „Ich“ ist eine körperliche Wahrnehmung, eine Wahrnehmung des Körpers, weil sie durch den Körper hervorgebracht wird. Demnach, weil „Ich Yajnadatta“ aufgefasst wird durch ein gemeinsames Substrat, so ist das Wort „Yajnadatta“ u. s. w. auch ein durch den Körper Hervorgebrachtes. Die Behauptung deshalb, dass solche Ausdrücke wie: Devatta bewegt sich, bildliche Uebertragungen seien, ist die Folge einer Selbsterhebung; doch ist sie nicht der Wahrheit gemäss. Und der unzweifelhafte Sinn ist: Weil die so häufigen Redensarten (prayoga) wie: ich bin dick, ich bin gelblich, auf den Körper gehen, so beziehen sich nothwendig das Wort: Ich und das Wort Yajnadatta, welches mit jenem ein gemeinsames Substrat hat, auf den Körper. V.

16. Das „Aber“ bezeichnet den richtigen Kehrsatz. Was (vom Gegner) behauptet wurde, dass jene bildliche Uebertragung nur in Folge einer Selbsterhebung Statt findet, und dass in der That die Vorstellung „Ich“ sich eben auf den Körper beziehe, wird ebenfalls bezweifelt. Demnach, da jene Vorstellung auf beiden Seiten ein falscher Zeuge ist, so müssen wir das Besondere festzustellen suchen; so stellt sich die Vorstellung „Ich“ dar, auch wenn das Auge geschlossen ist, und deshalb muss sie gedacht werden in einem Dinge, welches nicht ein Gegenstand eines äussern Sinnes ist. Fände sie im Körper Statt, so wäre sie auch vorhanden in einem fremden Körper, und nicht vorhanden unabhängig vom Auge. U.

Dies sind offenbar die Ansichten der späteren Schule, welche der Upaskāra dem Kaṇāda unterlegt. Treffender ist die Erklärung der Vivṛiti: „Die bildliche Uebertragung wird bezweifelt“, nämlich ob dieselbe bei der Bewegung des Yajnadatta, oder beim Glücke desselben Statt finde, weil bei der Unterschiedslosigkeit des häufigen Gebrauchs sowohl mit Rücksicht auf den Körper als auf die Seele, es unmöglich ist, eins als das letzte, welches zurückbleibt, anzusehen. Das „Aber“ soll den richtigen Lehrsatz bezeichnen.

17. „Das Wissen“ bezeichnet die der Seele zukommende Eigenschaft, wie Wohl und Wehe. So wie die Körper des Yajnadatta und Viṣṇumitra von einander verschieden, so sind auch das Wissen, Wohl u. s. w. (Y's und V's) verschieden. Demnach, so wie dies der Körper von Yajnadatta ist, so wird auch, obwohl das Wissen

18. (Die Vorstellung) „Ich“ ist nicht durch das Zeugniß der Ueberlieferung bewiesen, weil die Besonderheit (der Seele) durch die ursprünglichen (mukhya), (der Seele) angemessenen Eigenschaften so wie durch das Nicht-Fehlgehen der Ausschliessung wie beim Tone festgestellt ist.

oder das Wohl u. s. w. das Yajnadatta nicht entstanden ist, ein solches Wissen u. s. w., wie mir ist wohl, ich weiss, ich will, ich wünsche u. s. w. zum Gegenstande, weil auch sein Wissen u. s. w. gleich seiner Farbe u. s. w., dadurch, dass es zum Gegenstande der dem Körper zugehörigen (Eigenschaften) wird, in die Wahrnehmung fällt. Dies geschieht aber nicht. Deshalb, so ist der Sinn, muss für das Wissen, Wohl u. s. w. ein von dem Körper verschiedenes Substrat angenommen werden. U.

Ähnlich die Vivriti. Der Sinn dieser etwas unbeholfenen Erklärung lässt sich kurz so aussprechen: Gehörte das Wissen u. s. w. dem Körper an, so müsste es, gleich seinen übrigen Eigenschaften, auch wahrgenommen werden, und bei verschiedenen Körpern verschieden sein. Da dies nun nicht der Fall ist, so ist jene Voraussetzung falsch.

18. Der Sinn ist folgender: Die Vorstellung: Mir ist wohl, mir ist wehe, ist nicht durch Ueberlieferung bewiesen, nicht durch Wortmittheilung, auch nicht durch Schluss, weil sie auch ohne Prüfung einer Sprachmittheilung und eines Schlusses entstanden ist. (Deshalb ist sie durch Wahrnehmung entstanden.) Was nun als Hinderniss der Wahrnehmung angeführt wird, nämlich die Nicht-Sichtbarkeit und das Nicht-Dasein von Theilen, gilt für eine durch einen äusseren Sinn entstandene Wahrnehmung; denn für diese sind Sichtbarkeit und (das Vorhandensein) vieler Substanzen notwendig; aber eine Wahrnehmung durch den innern Sinn geschieht auch ohne das Genannte. Gegen den Einwand nun: Zugestanden (eine Wahrnehmung durch den innern Sinn), wenn es einen Beweis für die Seele giebt, wird gesagt, „weil die Besonderheit (der Seele) durch das Nicht-Fehlgehen der Ausschliessung, wie beim Tone, festgestellt ist.“ Wie bei der Erde und den übrigen Substanzen die Ausschliessung des Tons als nicht-fehlgehend festgestellt, und dadurch der Beweis eines Substrates desselben, eines Besonderen in der Form des Aethers, welches von den (übrigen) acht Substanzen verschieden ist, gegeben ist, eben so, weil die Ausschliessung der Begierde von der Erde u. s. w. nicht fehlgeht, muss es für dieselbe ein von den acht Substanzen ausgeschlossenes Substrat geben. — Gegen den Einwand, dadurch wäre die Seele Gegenstand des Beweises, nicht der Wahrnehmung, wird gesagt: „Ich, weil durch die ursprünglichen, angemessenen Eigenschaften.“ Dass „diese“ bezeichnet den Charakter des Wissens. Demnach, das Wissen „Ich“, welches ohne die Prüfung einer Sprachmittheilung oder eines Schlus-

ses bei Jemand, der die Augen geschlossen hat, entsteht, muss hervorgebracht werden durch ein Ursprüngliches, den Begriff des Ich Besitzenden, den Beweis in sich Tragenden, nicht aber durch den Körper u. s. w., weil dort die Ausschliessung der Begierde nicht fehl geht. Nach „durch die ursprüngliche angemessene Eigenschaft“ ist, „welche hervorgebracht werden muss“, zu ergänzen. U. Bei Ich muss dieser Gegenstand der Vorstellung ergänzt werden. Demnach, der Gegenstand einer solchen allbekannten Wahrnehmung des inneren Sinns, wie: mir ist wohl, u. s. w. ist nicht durch das Zeugnis der Ueberlieferung bewiesen, nämlich ein von Gott nicht Verschiedenes durch solche Texte der Ueberlieferung wie: Das seiende wissende, unendliche Brahma. Hier wird nun der Grund angegeben: „durch das Ursprüngliche, Angemessene“. Das Ursprüngliche, welches angemessen ist, d. h. Wohl und Wehe, durch beides „wird die Besonderheit“, der Unterschied von Gott, „festgestellt“. Das Wohl ist nämlich unter dem Begehrten das Ursprüngliche, weil es der Gegenstand einer Begierde ist, die nicht von andern Begierden abhängt, das Wehe aber unter dem Verabscheuten, aus demselben Grunde. Die Angemessenheit aber meint den Begriff, Gegenstand der Wahrnehmung zu sein, und dies wird angeführt, um die Furcht einer Unzulänglichkeit des Grundes, so wie, um bei der Annahme eines unwandelbaren Wohles mit Rücksicht auf Gott ein Fehlgehen abzuwehren, weil ein unwandelbares Glück (für den Menschen) unangemessen ist. Demnach das entstandene (endliche) Glück und Unglück stellen den Unterschied zwischen der endlichen Seele und Gott fest. Glück und Unglück dienen hier nur zur Andeutung. Wissen, Wunsch, Wille und Hass, sofern sie entstanden, sind ebenfalls als Unterschiede zwischen Gott (und endlichen Wesen) feststellend anzusehen. Wird nun gesagt: In einem solchen Schlusse, wie: Ich, der Gegenstand der Wahrnehmung, die Seele, ist von Gott verschieden wegen des Begriffes, dass sie entstandenes Glück hat, — ist ein Wissen der Einschliessung kaum möglich, weil bei der Abwesenheit eines Beispiels eine Auffassung dessen, was mit dem bejahenden Schlusse übereinstimmt, mangelt, so antwortet das Sūtra „so wie durch das Nicht-Fehlgehen der Ausschliessung“, d. h. der ausschliessenden Einschliessung . . . Deshalb, obwohl ein Beispiel des bejahenden Schlusses nicht vorhanden ist, so ist dennoch, weil die Auffassung der ausschliessenden Einschliessung, abhängig von den übereinstimmenden (Beispielen) der Ausschliessung, durch Ausschliessung, nämlich durch das Dasein des Beispiels von Gott, Statt findet, so ist dennoch am genannten Orte der Schluss möglich. Der Zweifel nun, dass der Beweis des Unterschiedes von Gott nicht der Wahrnehmung gemäss sei, wird durch die Worte entfernt, „wie beim Tone“. So wie der Aether gewusst wird vermittelt des Grundes in der Form des Tones nach Art der ausschliessenden Einschliessung, so ist der Unterschied Gottes erwiesen dadurch, dass

19. Wegen der Nicht-Verschiedenheit der Entstehung des Glücks und des Unglücks und des Wissens giebt es nur eine Seele.
20. (Es giebt) mehrere (Seelen) wegen ihrer Zustände.
21. Dies folgt auch aus der Autorität des Śāstra.

die Seele das Merkmal hat, entstandenes Glück u. s. w. zu besitzen.

Die Erklärung der Vivriti ist durchaus unberechtigt; denn es steht in keinem Zusammenhange mit dem Gegenstande, welchen der Text untersucht, nämlich, ob die Vorstellung der Seele sich auf einen Beweis, oder auf die Autorität der Ueberlieferung stütze.

19. Nach Vollendung der Untersuchung über die Seele, wird jetzt ein Abschnitt angefangen, welcher die Mehrheit der Seelen zum Gegenstande hat. Zuerst die Behauptung der Gegner.

Die Seele ist eben eins trotz dem Unterschiede zwischen den Körpern des Chaitra, Maitra u. s. w. Weshalb? „Wegen der Nicht-Verschiedenheit der Entstehung des Glücks, Unglücks und des Wissens“, weil durch die Absonderung (?) aller Körper die Entstehung von Glück, Unglück und Wissen nicht bestimmt ist. Gäbe es noch einen anderen Grund, welcher die Verschiedenheit der Seele bewiese, so wäre sie bewiesen. Es giebt aber keinen anderen. Wie bei der Absondern dieses und dieses Ortes auch beim Entstehen des Tones es wegen der Nicht-Geschiedenheit des Grundes, des Tones nämlich, nur einen Aether, wegen der Nicht-Geschiedenheit des Grundes, nämlich der Vorstellung des Gleichzeitigen u. s. w., nur eine Zeit, und wegen der Nicht-Geschiedenheit des Grundes, nämlich der Vorstellung des Oestlichen u. s. w., nur einen Raum giebt. U.

Die Vivriti erklärt dieses und die beiden anderen Śātra wieder mit Rücksicht auf den Unterschied zwischen Gott und der endlichen Seele.

20. Aussage des Lehrsatzes. Mehrere Seelen. Weshalb? Wegen der Zustände. Zustand meint die Regel für eine jede. Wie einer reich, ein anderer geizig (arm), einer glücklich, ein anderer unglücklich u. s. w. ist. Dieser Zustand, welcher ohne einen Unterschied der Seele unmöglich ist, beweist einen Unterschied der Seelen. Auch darf man nicht behaupten, dass, wie es durch den Unterschied der Geburt, oder durch den Unterschied des Knaben- Jünglings- und reifen Alters verschiedene Zustände selbst für eine Seele giebt, so möchte es auch der Fall sein bei dem Unterschiede zwischen Chaitra und Maitra, weil die Unterschiede der Zeit des Daseins jener entgegengesetzten Merkmale möglich ist. (Sie sind aber nicht möglich zu einer und derselben Zeit).

21. Śāstra ist die Śruti. Z. B. Zwei Brahma müssen erkannt werden u. s. w.



Zur Vergleichung lasse ich die hauptsächlichsten Sūtra Gautama's, welche sich auf die Seele beziehen, hier folgen:

Nyāya Sūtra.

- I. 2, 10. Verlangen, Abscheu, Wollen, Wohl, Uebel und Wissen sind der Beweisgrund für die Seele.
- II. 3, 23. Die Seele ist nicht ausgeschlossen (aus der Erklärung der Wahrnehmung), weil das Wissen der Beweisgrund (derselben) ist.
- III. 1. 1. (Ein äusserer Sinn ist nicht die Seele), weil durch das Gesicht und den Tastsinn ein und derselbe Gegenstand aufgefasst wird.  
Kommentar: Wegen der Vorstellung, dass dasselbe Ich den Topf, welchen es gesehen, auch fühlt, ist die Seele von den Sinnen verschieden und eins.
- III. 2, 4. Weil bei der Verbrennung des Körpers Sünde nicht Statt finden würde (kann der Körper nicht die Seele sein).
- III. 3, 12. Weil eine Veränderung Statt findet (in einem Sinnesorgan) durch etwas von dem Sinne Verschiedenes (ist die Seele von den Sinnen verschieden). Die Seele ist nicht der innere Sinn.
- III. 4, 17. Weil es einen Wissenden, und ein Instrument des Wissens giebt, so findet auch Verschiedenheit der Namen Statt (indem das Eine so, das Andere so genannt wird.)
- III. 12, 90. (Wissen) kommt weder den Sinnen noch den Gegenständen zu, weil selbst bei der Zerstörung derselben das Wissen zurückbleibt.
- III. 12, 106. (Verlangen u. s. w.) kommt dem Wissenden zu, weil (Handeln und Nicht-Handeln) hervorgebracht werden durch Verlangen und Abscheu.
- III. 12, 107. Es kann nicht geleugnet werden (behauptet der Skeptiker), dass dies (Wissen u. s. w.) existirt in Erde und anderen Substanzen, weil Verlangen und Abscheu bewiesen sind durch jenes (Handeln und Nicht-Handeln).
- III. 12, 108. (Dies muss verneint werden), weil Handeln und Nicht-Handeln in Aexten u. s. w. wahrgenommen werden würden.
- III. 12, 110. (Verlangen u. s. w. gehören) nicht dem inneren Sinne an, weil sie hervorgebracht werden in der Art, wie angegeben ist, weil der innere Sinn von einem andern abhängig ist, und weil der Genuss der Frucht der Erfolg der eigenen Thaten ist.
- III. 12, 119. (Wissen ist keine Eigenschaft des Körpers), weil Farben u. s. w. eben so lange wie der Körper existiren.
- III. 12, 122. (W. i. k. E. d. K.), weil (die charakteristischen Eigenschaften des Körpers) überall durch den Körper verbreitet sind.

III. 12, 125. Weil dies (Wissen) den Eigenschaften des Körpers entgegengesetzt ist. (Kommentar: Weil es, obwohl unerkennbar durch den äusseren Sinn), doch erkennbar ist.

Die Uebereinstimmung, welche die Beweise Gautama's für das Dasein der Seele mit denen des Kanāda haben, ist unverkennbar.

Kanāda geht zunächst vom Wissen aus als dem Beweisgrunde für das Dasein einer von dem Körper verschiedenen Substanz. Dann widerlegt er die Ansicht, dass das Wissen ein Zustand des Körpers sei. Wäre das Wissen ein Zustand des Körpers, so müsste auch in den Theilen, woraus der Körper besteht, so wie auch in dem, was durch den Körper hervorgebracht wird, wie z. B. in einem Topf.

Demnach geht Kanāda von dem Wissen aus als dem Beweisgrunde für das Dasein einer von dem Körper verschiedenen Substanz. Dann widerlegt er die Ansicht, dass das Wissen ein Zustand des Körpers sei. Wäre das Wissen ein Zustand des Körpers, so müsste auch in den Theilen, woraus der Körper besteht, so wie auch in dem, was durch den Körper hervorgebracht wird, wie z. B. in einem Topf.

Dies ist aber nicht der Fall. Das Wissen ist eine Eigenschaft, einer vom Körper verschiedenen Substanz. Der Schluss, welcher aus dem Wissen folgt, ist deshalb erst dann zulässig, wenn der Körper abgesprochen wird. — Wie nun das Wissen, so auch die übrigen Eigenschaften, welche dem Körper entgegengesetzt sind, wie z. B. Verlangen und Abscheu u. s. w. sind verschiedene angeführte Eigenschaften, welche dem Körper entgegengesetzt sind, wie z. B. Verlangen und Abscheu u. s. w. sind verschiedene angeführte Eigenschaften, welche dem Körper entgegengesetzt sind, wie z. B. Verlangen und Abscheu u. s. w.

Für das Dasein der Seele giebt es aber auch noch einen vom Schluss verschiedenen Beweis, nämlich die Wahrnehmung, nämlich in der Form, Ich Devadatta, Ich Yajnadatta u. s. w. Obwohl es nun auch solche Vorstellungen giebt, wie: Devadatta bewegt sich, welche sich auf einen Körper beziehen, so entstehen sie doch nur aus einer Täuschung, indem das Körperliche auf die Seele übertragen wird (und umgekehrt). Beides nun, die Wahrnehmung der Seele und die Folgerung derselben durch Schluss, ergiebt ein festbegründetes Wissen, welches stärker ist als ein Wissen der Wahrnehmung oder durch Schluss, weil bei diesen Täuschungen möglich sind. —

Ähnlich Gautama. Nachdem er im ersten Buche vorläufig erklärt, rechtfertigt er seine Erklärung im dritten Buche dadurch, dass er die Behauptungen der Gegner widerlegt. Er verfährt deshalb bei seinem Beweise negativ, indem er zeigt, dass weder die äussern Sinnesorgane, noch der Körper, noch der innere Sinn die Seele sein können, indem er ferner zeigt, dass das Wissen weder dem Sinne, noch dem Körper angehören könne, und zuletzt, dass Verlangen und Abscheu eben so wenig ein körperliches Substrat haben. Sein Schluss, den er aber nicht ausdrücklich angiebt, ist daher folgender: Weil das Wissen weder dem Sinne, noch dem Körper zukommt, so muss es einem vom Körper verschiedenen, nämlich der Seele, angehören.

## Viertes Buch.

### Erster Abschnitt.

1. Das Ewige ist seiend und unverursacht.
2. Die Wirkung desselben ist (sein) Beweisgrund.

Unter seinen Begriffen sind die folgenden neu:

1. Ein Siun ist nicht die Seele, weil durch das Gesicht und den Tastsinn ein und derselbe Gegenstand aufgefasst wird.
2. Weil bei der Verbrennung des Körpers (die Folgen der) Sünde nicht Statt finden würden (kann der Körper nicht die Seele sein).
3. (Wissen) kommt weder den Sinnen noch den Gegenständen zu, weil selbst bei der Zerstörung derselben Wissen zurückbleibt.
4. (Wissen ist keine Eigenschaft des Körpers), weil Farbe u. s. w. eben so lange wie der Körper existiren.

1. Einige sagen, das Seiende entstände aus dem Nicht-Seienden. Ihre Ansicht ist, wie folgt: Der Saame u. s. w. bringt nicht die Wirkung, den Schössling u. s. w. hervor. Wäre dies der Fall, so müsste der Schössling auch aus dem in der Scheune liegenden Saamen u. s. w. entstehen. Vielmehr, weil durch die Trennung der Theile des Samens, wenn er im Acker sich befindet, nach der Zerstörung (des Samens) der Schössling entsteht, so ist die Zerstörung des Saamens die Ursache des Schösslings. So wird in Gantama's Sûtra (IV. 4, 15) gesagt: „Von dem Nicht-Seienden entsteht das Seiende; denn es giebt kein Offenbarwerden, wenn nicht Zerstörung (vorangeht).“ Um die obige Ansicht zu widerlegen, werden nun die Atome u. s. w. auseinander gesetzt.

„Das Seiende“, irgend etwas, welches das Merkmal des Wirklichen hat; „unverursacht“, nicht entstanden; „das Ewige“, das Ding, welches das Gegentheil der Zerstörung ist. Der Sinn ist, die Grundursache von zusammengesetzten Dingen ist nicht-seiend. Wäre die Zerstörung die Ursache, so müsste auch aus zermalmtem Saamen ein Schössling entstehen. V.

Man kann dieses Sûtra auf Alles, was ewig ist, beziehen, und dann wäre der Sinn, das Ewige ist seiend und zugleich ohne Ursache, indem es ja einiges Seiende giebt, welches eine Wirkung ist, oder auf die Atome, und die Uebersetzung wäre dann, „(das Atom) ist seiend, ohne Ursach, und ewig“, d. h. wie es die Vivriti erklärt, ohne Aufhören des Seins.

2. Was für einen Beweis giebt es nun für eine solche Grundursache? Die Antwort ist, „die Wirkung“, die Substanz als eine Wirkung, bestehend in einer Zusammensetzung von drei Atomen u. s. w., „desselben“, der Grundursache, „ist sein Beweisgrund“. Dies verhält sich so. Wäre die Reihe von Theilen und zusammen-

3. Aus der Existenz der Ursache (folgt) die Existenz der Wirkung.
4. Das Vorhandensein einer solchen Verneinung, wie nicht-ewig, geht vom Besondern aus.
5. (Der Schluss, dass das Atom nicht ewig ist), ist Unwissenheit.

gesetzten Dingen unendlich, so hätten der Berg Mern und ein Seufkorn das gleiche Verhältniss, weil kein Unterschied im Begriffe des Entstehens aus unendlich vielen Theilen Statt fände. Deshalb muss ein Stillstand (in der Theilung) angenommen werden. In einem zusammengesetzten Dinge von drei Atomen giebt es jedoch keinen Stillstand; es hat Theile, weil es eine sichtbare Substanz ist, gleich dem Topfe u. s. w. Schluss ist es bewiesen, dass seine Theile aus zwei Substanzen bestehen. Eben so wenig giebt es jedoch in einem zwei-atomischen Ganzen; denn die Theile eines drei-atomischen Ganzen haben auch die Grösse haben, gleich einer Scherbe, ist die Grundursache aus zwei Atomen zusammengesetzten Theiles in der Form von Grundatomen bewiesen.

3. Der Upaskāra und die Vivriti erklären dies Sūtra verschieden. Der Upaskāra sagt: Durch dies Sūtra wird der Beweis gegeben, dass in dem Grundatome Farbe und andere Eigenschaften vorhanden sind. Nämlich, weil in der Ursache die Existenz der Farbe u. s. w. Statt findet, so findet die Existenz derselben auch in der Wirkung Statt; denn den Eigenschaften der Wirkungen gehen die Eigenschaften der Ursachen voran, weil es so bei einem Topfe, einem Gewebe u. s. w. wahrgenommen wird.

Dagegen die Vivriti: Das Sūtra zeigt die Unmöglichkeit, dass Nicht-Existenz die Grundursache ist, wie folgt: „Aus der Existenz“, dem Sein, „der Ursache“, der Grundursache, folgt „die Existenz der Wirkungen“, der zusammengesetzten Dinge; sonst würde wegen der nicht-seienden Ursache der Erd-Atome, gleich dem, was aus Erde bestände, die Nicht-Existenz der Wirkungen, der zusammengesetzten Dinge erfolgen.

4. Wenn eine Verneinung Statt findet, wie „nicht ewig“, so geschieht sie mit Rücksicht auf ein besonderes Ding, wie: eine zusammengesetzte Substanz ist nicht ewig, nicht aber ist eine Verneinung vom Allgemeinen aus angemessen, wie: alle Gegenstände sind nicht-ewig. V.

5. Das Grundatom ist nicht ewig, weil es räumliche Form hat, wie ein Topf. Ebenso ist das Haben von Eigenschaften, wie der Farbe, des Geschmacks u. s. w., der Reihe nach als Grund gegen die Ewigkeit des Atoms anzuführen. Auf dieselbe Weise kommen dem Grundatome durch seine gleichzeitige Verbindung mit sechs (anderen Atomen) sechs Theile zu; demnach von seinem Haben-von-Theilen, d. h. von seinem Substrat-Sein für eine Verbin-



6. Wenn eine grosse (Substanz da ist), so geschieht die Wahrnehmung durch den Begriff des Habens von vielen Substanzen und durch die Farbe.
7. Obwohl der Begriff der Substanz und der Grösse da ist, so ist doch die Luft nicht wahrnehmbar, weil der Eindruck der Farbe fehlt.

dung, welche Statt findet in einem Nicht-Einschliessenden (folgt die Nicht-Ewigkeit des Atoms). Weiter, wenn innerhalb des Grundatoms der Aether ist, so hat es auch Theile, weil es wirkliche Oeffnungen hat; ist aber der Aether nicht innerhalb desselben, so kommt auch dem Aether der Begriff der Gegenwart nicht zu . . . .

Ferner, Alles, was ist, hat eine augenblickliche Existenz. Von diesem und ähnlichen Schlüssen, welche eine augenblickliche Existenz beweisen, folgt die Nicht-Ewigkeit des Grundatoms. Wenn es nun eine solche Folge von Schlüssen giebt, wie kann denn behauptet werden, dass das Grundatom ewig sei? Darauf antwortet das Sūtra: Jeder Schluss, welcher die Nicht-Ewigkeit des Grundatoms zum Gegenstand hat, ist Unwissenheit, d. h. Irrthum, entsprungen aus einem Schein-Grunde, zunächst nämlich das Hinderniss des Beweises, welcher das Subjekt auffasst, überall aber der Nicht-Erweis des Eingeschlossen-Seins, weil es keinen Beweis giebt, welcher das Gegentheil aufhebt; zuweilen auch ist es das Nicht-Erwiesensein des Prädikats. Alles dies und anderes ist nachzusehen in dem Samāna-tantra. U.

„Unwissenheit“, Nicht-Beweis, d. h. der Schluss, dass das Grundatom nicht ewig ist, entsteht aus einem Scheingrunde, indem alle die erwähnten Gründe nach mehreren Seiten fehlgehen. V.

6. Wahrnehmung, nämlich Wahrnehmung durch das Auge oder durch den Tastsinn. Ein Grosses meint ein solches, welches eine grosse Ausdehnung hat. — Wenn dem so ist, warum ist denn die Luft u. s. w., welche ja eine grosse Ausdehnung besitzt, nicht wahrnehmbar? Die Antwort ist: Wegen der Farbe. Farbe meint hier hervortretende Farbe. Demnach wird die Farbe, obgleich sie im Auge u. s. w. ist, nicht wahrgenommen. Warum ist denn aber Grösse in einer drei-atomigen Zusammensetzung, und nicht im Grundatome? Die Antwort darauf ist, weil es viele Substanzen hat. Demnach, weil mit Rücksicht auf die Begriffe der entstandenen Grösse der Begriff des Viele-Substanzen-Habens nothwendig ist, in einem Grundatome dieser aber nicht vorhanden ist, so giebt es keine Grösse für das Grundatom. V.

7. Wenn dies sich so verhält, warum wird denn nicht die brennende Fackel am hellen Tage, oder das Licht des Auges, oder die Luft, welche durch die Inhärenz der Tastbarkeit der Farbe inhärrt, und zugleich gross ist, wahrgenommen? Die Antwort darauf ist: „Weil der Eindruck der Farbe fehlt.“ Der Eindruck der Farbe

8. Die Auffassung der Farbe findet durch (ihre) Inhärenz in vielen Substanzen und durch die Besonderheit der Farbe Statt.
9. Dadurch ist das Wissen hinsichtlich des Geschmacks, des Geruchs und der Tastbarkeit erklärt.
10. Weil jenes nicht da ist, so findet kein Fehlgehen Statt.

meint die Inhärenz der Farbe, das Hervortreten der Farbe und das Nicht-Unterdrücktsein derselben. Deshalb, obwohl die Inhärenz der Tastbarkeit, welche auch die Inhärenz der Farbe ist, in der Luft Statt findet, so ist sie doch nicht durch die Farbe bestimmt, weil hier die absolute Nicht-Existenz der Farbe vorhanden ist. In dem Lichte des Auges ist nicht der Eindruck der Farbe, d. h. nicht das Hervortreten der Farbe, in der am Mittage brennenden Fackel nicht der Eindruck der Farbe, d. h. nicht das Nicht-Unterdrücktsein derselben; deshalb wird beides nicht wahrgenommen. Ebenso verhält es sich mit dem Feuer im Warmen und Heissen, in Kochtöpfen, mit dem Golde u. s. w. Der Verfasser der *Vṛitti* aber erklärt das zusammengesetzte Wort *rūpasanskāra* (Farbeneindruck) durch *rāpa* (Farbe) und *rūpasanskāra*, so dass also der erste Theil desselben weggelassen; deshalb fände keine Wahrnehmung des Windes Statt wegen des Nicht-Daseins der Farbe.

8. Die Besonderheit der Farbe meint die Besonderheit, welche die Farbe hat; dies ist nun der Begriff des Hervortretenden, der Begriff des Nicht-Unterdrücktseins und der Begriff der Farbe. Daher die Auffassung der Farbe. Wird nun nicht auf diese Weise auch die Farbe eines Grundatoms oder eines zwei-atomigen Ganzen aufgefasst? Um dies auszuschliessen, wird gesagt: „durch (ihre) Inhärenz in vielen Substanzen“, . . . d. h. in einem Ganzen von drei und mehreren Atomen. Auch der Topf und andere dergleichen Dinge, welche aus zwei Theilen (Hälften) ihren Ursprung haben, sind in einer steten Folge die Substrate von vielen Substanzen. Der Geschmack, die Tastbarkeit u. s. w. werden nicht wahrgenommen durch das Auge, weil ihnen der Begriff (die Gattung) der Farbe nicht zukommt, das Licht des Auges nicht, weil es nicht den Begriff des Hervortretenden hat. Das Hervortreten, welches in der Farbe und andern besondern Eigenschaften enthalten ist, ist eben eine besondere Klasse, welche den Begriff der Farbe u. s. w. einschliesst. U.

9. „Dadurch“, durch das Wissen hinsichtlich der Wahrnehmung der Farbe. Wie durch die Besonderheit der Farbe, d. h. durch den Begriff der Farbe, durch den Begriff des Nicht-Unterdrücktseins, und durch den Begriff des Hervortretens, die Farbe wahrgenommen wird, so wird auch der Geschmack durch die Begriffe des Geschmackes, des Nicht-Unterdrücktseins und des Hervortretens wahrgenommen. So verhält es sich auch mit den übrigen. Auch ist die Inhärenz in vielen Substanzen zu übertragen. U.

10. „Weil jenes“, die Gattung der „Farbe, des Geschmacks u. s. w. sowie das Hervortreten in der Schwere nicht da ist“, so

11. Zahl, Ausdehnung, Einzelheit, Verbindung und Trennung, Ferne und Nähe, und Bewegung werden wegen ihrer Inhärenz in farbigen Substanzen durch das Auge wahrgenommen.
12. In nicht-farbigen (Substanzen) werden sie nicht durch das Auge wahrgenommen.

ist die Schwere nicht wahrnehmbar. Man könnte nun einwenden, dass, wenn gleich der Begriff der Farbe u. s. w. dort (in der Schwere) nicht vorhanden wäre, doch eine Wahrnehmung derselben (der Schwere) Statt finden möchte. Deshalb wird gesagt: „so findet kein Fehlgehen Statt“, kein Fehlgehen, die Regel der fünf Klassen, der Farbe u. s. w. mit Rücksicht auf die Auffassung durch je einen der respektiven Sinne. Wo eben irgend eine der fünf Klassen, der Farbe u. s. w. da ist, da findet auch ein Aufgefasstwerden durch irgend einen der äusseren Sinne Statt, weil es durch diesen (Sinn) ausgeschlossen wird (von anderen Gegenständen). Weil es aber nicht klar ist, dass der Gegenstand der Betrachtung in diesem Sūtra die Schwere ist, so wird sie, obwohl von Praśastadeva zu den übersinnlichen Gegenständen gerechnet, doch von Ballabhāchārya als ein Gegenstand des Tastsinns angegeben. U.

Diese ganze Erklärung ist in den Text hineingelegt; gewiss folgt sie nicht aus den Worten. Einen andern passenden Sinn vermag ich aber nicht zu finden. Eine wörtliche Erklärung scheint auf das Uebersinnliche überhaupt sich zu beziehen. Weil jenes, der Begriff der Farbe u. s. w. nicht da ist, nämlich in dem Uebersinnlichen, so kann derselbe da auch keine Anwendung finden. Vielleicht ist die richtige Leseart *vyabbichārah* statt *avyabbichārah*. Oder auch, es ist eine Einleitung zum nächstfolgenden Sūtra.

11. Es werden nun die durch zwei Sinne wahrnehmbaren Eigenschaften aufgezählt. „Durch das Auge wahrgenommen.“ Hier muss das vorhergehende „und“ supplirt werden, und der Sinn ist deshalb: Zahl und die übrigen Eigenschaften bis zur Bewegung, welche einer farbigen Substanz inhäreren, sind durch das Auge und durch das Getast wahrnehmbar. Das „und“ vor Bewegung fasst die Zähigkeit, Schnelligkeit und Flüssigkeit, welche in Substanzen von hervortretender Farbe sich finden und die ihnen zukommende Angemessenheit haben, so wie die Klassen (derselben) zusammen. Farbige (Substanzen) meinen Angemessenheit, und es widerspricht sich selbst, dass jene (Eigenschaften nebst der Bewegung), wenn sie in den Grundatomen u. s. w. sich finden, nicht wahrgenommen werden. V.

12. Zahlen und die übrigen (im vorigen Sūtra genannten) Eigenschaften bis zur Bewegung, werden, wenn sie in nicht-farbigen Substanzen vorkommen, nicht durch das Auge wahrgenommen; auch nicht durch den Tastsinn, muss hinzugefügt werden. Es ist aber nicht damit gesagt, dass sie (überhaupt) nicht wahrnehmbar sind.

13. Dadurch ist erklärt, dass der Begriff der Eigenschaft und die Existenz ein Wissen aller Sinne ist.

Zweiter Abschnitt.

1. Die hervorgebrachten Substanzen, wie die Erde u. s. w., sind wiederum dreifach unter den Namen von Körper, Sinnesorgan und Gegenstand.

Wäre dies der Fall, so würde auch die Einheit der Seele nicht wahrgenommen werden.

13. „Existenz“, d. h. Sein. „Aller Sinne“, von allen Sinnen hervorgebracht. „Wissen“, d. h. Wahrnehmung. Demnach, weil dieselben (Eigenschaft und Sein) in dem allen Sinnen Angemessenen sich finden, so werden sie auch durch alle Sinne aufgefasst. V.

1. Hier ist der Begriff des Körpers der Begriff eines letzten Ganzen (im Gegensatze zu den Gliedern des Körpers, welche relative Ganze sind), welches Willen, die Verbindung der Seele als nicht-inhärente Ursache und Bewegungen hat; und zwar ist er eine Art von allgemeiner Bestimmung (*upādhi*), nicht aber eine Gattung, weil vermöge des Begriffes der Erde u. s. w. das Verhältniss eines Höheren und Niederen (von Gattung und Art) nicht möglich ist. Der Begriff des Saamenorgans ist der Begriff des Substrates für die Verbindung des innern Sinns, welche die Ursache des nicht die Erinnerung hervorbringenden Wissens ist, oder auch, beim Nicht-Vorhandensein des Substrates für die vom Töne verschiedenen hervortretenden besonderen Eigenschaften, das Substrat für die Verbindung des innern Sinns, welcher die Ursache des Wissens ist.....

Auch der Begriff des Sinnesorgans ist keine Gattung, weil vermöge des Begriffes der Erde das Verhältniss eines Höheren und Niederen unmöglich ist. Wenn auch der Begriff des Gegenstandes der Begriff dessen ist, welches als Mittel zur Wahrnehmung des Genusses dient, und dieser Begriff des Gegenstandes, welcher auf gewöhnliche Art offenbar macht, das Gemeinschaftliche des Nicht-Vorhandenseins der Gattungen der Substanz, der Eigenschaft und der Bewegung ist, so versteht das Sūtra doch die hervorgebrachte Substanz als Gegenstand, welcher auf gewöhnliche Art offenbar macht; denn das Sūtra sagt: die hervorgebrachten Substanzen, wie die Erde u. s. w., sind dreifach. Demnach ist auch der Begriff des Gegenstandes keine Gattung. U.

Gegenstand umfasst, wie der Upaskāra richtig, wenn gleich unklar, bemerkt, Körper und Organ; denn sie sind ebenfalls beide Gegenstände. Die Unterscheidung, welche hier gemacht wird, ist die, dass der Gegenstand hier den Gegenstand des Genusses, das Organ das Mittel zum Genusse, und der Körper das Substrat der Organe bezeichnet.



2. (Der Körper) ist nicht aus fünf (Substanzen) zusammengesetzt, weil eine Verbindung zwischen dem Wahrnehmbaren und Nicht-Wahrnehmbaren nicht wahrnehmbar ist.
3. (Der Körper) ist auch nicht aus drei (Substanzen) zusammengesetzt, weil die besonderen Eigenschaften nicht offenbar sind.
4. Die Verbindung der Atome aber ist nicht verboten.
5. Hier ist der Körper zwiefach, entweder aus der Gebärmutter entsprungen, oder nicht aus der Gebärmutter entsprungen.

2. Wenn wegen des Geruches, der Feuchtigkeit, der Hitze (bei der Verdauung), des Athmens und des Raumgebens der Körper aus fünf Elementen bestände, so würde er nicht wahrnehmbar sein. Das Sūtra beweist durch ein Beispiel, wie nämlich die Verbindung zwischen der Luft und den Bäumen, zwischen dem Nicht-Wahrnehmbaren und dem Wahrnehmbaren, nicht wahrnehmbar ist, so würde auch (ein solcher) Körper nicht wahrnehmbar sein. Feuchtigkeit, (digestive) Hitze u. s. w. sind im Wasser, Feuer u. s. w. als den Stützen derselben, enthalten. Eben so verhält es sich mit den vier Elementen. Wohl denn, so sei er aus drei Elementen zusammengesetzt, weil drei Elemente wahrgenommen werden. Dem ist aber nicht so, weil ein Anfang aus verschiedenen (Elementen) verboten ist. Eine Eigenschaft in einem Ganzen ist nicht der Anfang von anderen Eigenschaften; wenn es deshalb einen Anfang gebe durch Erde und Wasser, dann müsste das von denselben Angefangene ohne Geruch und Geschmack sein. Eben so verhält es sich mit den übrigen Elementen. U.

3. Der Körper, welcher aus den wahrnehmbaren Elementen des Feuers, Wassers und der Erde gebildet ist, würde ebenfalls wahrnehmbar sein, wenn darin die besondere Eigenschaft offenbar wäre. Dies ist aber nicht der Fall; denn es ist gesagt, dass eine Eigenschaft, wie der Geruch u. s. w. keinen Anfang macht. Dennoch besteht der Körper nicht aus drei Elementen. U.

4. Wie werden denn im Körper Geruch, Feuchtigkeit und Hitze, welche durch drei Elemente entstehen, wahrgenommen? Die Antwort darauf ist: Die gegenseitige Verbindung der Atome, nämlich der Erd-, Wasser- und Licht-atome, ist nicht verboten, sondern es entsteht ein anderer Körper von einer solchen Verbindung als der nicht-inhärenten Ursache. Demnach ist es kein Widerspruch, dass der menschliche Körper Feuchtigkeit, Hitze u. s. w. enthält, sobald man ihn als eine Stütze des Wassers u. s. w. anerkannt hat. V.

Gautama sagt ganz kurz (3, 6, 28), dass der Körper erdig ist, weil die besonderen Eigenschaften der Erde darin wahrgenommen werden.

5. Der aus der Gebärmutter entsprungene Körper ist zwiefach, nämlich der aus Geburtshüllen entsprungene, und der aus dem Ei

6. Weil (der nicht aus der Gebärmutter entstandene Körper) die nicht an Raum und Ort gebundenen (Grundatome) zur Ursache hat, —
7. Weil ein besonderes Verdienst vorhanden ist, —
8. Weil Namen vorhanden sind, —
9. Weil der Name im Anfange da ist, —
10. (Weil dies Alles Statt findet), so giebt es (auch) nicht aus der Gebärmutter entsprungene Körper.
11. Dies folgt auch aus dem Veda.

entsprungene. Der aus Geburtshüllen entsprungene ist der Körper von Menschen, Vieh u. s. w., der aus dem Ei entsprungene der Körper der Vögel, Schlangen u. s. w. Der nicht aus der Gebärmutter entsprungene Körper, ist aus Hitze und Feuchtigkeit, oder aus Sprossen u. s. w. entstanden. Aus Hitze und Feuchtigkeit sind Mücken, Fliegen u. s. w., aus Sprossen Bäume, Gesträuche u. s. w. entsprungen. Der Geistkörper der sieben Rishi, der Manu u. s. w. ist lichtentstanden, nicht aus Erde gebildet. V.

6. Wie kann bei dieser Annahme der nicht aus der Gebärmutter entsprungene Körper der Manu u. s. w. entstehen, indem ja die Grundatome, welche mit Saamen, Blut u. s. w., vermittelst des Anfangens von bestimmten Körpern, anfangen, in diesem Falle nicht vorhanden sind? Dieser Zweifel wird im gegenwärtigen Sūtra gelöst. In diesem und in den drei nächstfolgenden Sūtra ist das zehnte zu suppliren: Es giebt nicht aus der Gebärmutter entsprungene Körper, d. h. es giebt Wasser-, Luft-, Licht-, und Geistkörper in dem Reiche des Varuṇa u. s. w. . . . , weil die Atome überall sind. V.

7. Ein besonderes Verdienst der individuellen Seelen, welche geboren werden sollen. V.

8. Nämlich solche Namen, welche nicht von den Vorfahren, dem Vater u. s. w. gegeben werden, wie z. B. die Namen des Topfes, des Gewebes u. s. w. Demnach giebt der Gott, von dem die Namen des Topfes gegeben werden, auch den nicht aus der Gebärmutter entsprungenen Körpern die Namen des Manu, Marichi u. s. w. V.

9. Durch den Namen des Brahma u. s. w., welcher im Anfange der Schöpfung zuerst hervorgebracht wurde, weiss man, dass es einen nicht aus der Gebärmutter entsprungenen Körper giebt; denn nicht hatte Brahma zu der Zeit Vater und Mutter, welche die Namen des Brahma u. s. w. hätten geben können. U.

Anders die Vivṛiti, welche īśvararasya supplirt; der Sinn nach ihr ist: Weil Gott der Urheber des Namens ist.

## Fünftes Buch.

### Erster Abschnitt.

1. Durch die Verbindung und den Willen der Seele (entsteht) Bewegung in der Hand.
2. Auf dieselbe Weise und durch Verbindung der Hand (mit der Mörserkeule) entsteht Bewegung in der Mörserkeule.
3. In der Bewegung der Mörserkeule u. s. w., welche durch Schlag hervorgebracht ist, ist die Verbindung mit der Hand nicht Ursache, weil sie (davon) verschieden ist.
4. Auf dieselbe Weise ist die Verbindung der Seele (nicht Ursache) in der Bewegung der Hand.

---

1. Durch die Verbindung der Seele und durch den Willen entsteht in dem Körper und in seinen Theilen Bewegung in der Form von Muskelthätigkeit. Die Hand steht hier für den Körper und seine Theile. In dieser Bewegung in der Form von Muskelthätigkeit ist die inhärirende Ursache der Körper und seine Theile, die nicht-inhärirende Ursache die Verbindung mit der Seele, und die Mittelursache der Willen. V.

2. Durch eine solche (tathâ) Verbindung mit der Hand, d. h. durch die Verbindung mit der Muskelthätigkeit der Hand, welche mit der wollenden Seele verbunden ist, entsteht Bewegung in der Mörserkeule. Das „Und“ fasst die im Sûtra nicht ausdrücklich angeführte Schwere u. s. w. zusammen. Demnach ist in der Bewegung der Mörserkeule diese die inhärirende Ursache, eine solche Verbindung der Hand mit der Mörserkeule die nicht-inhärirende, und der Wille der Seele sowie die Muskelthätigkeit der Hand die Mittelursache. V.

Etwas verschieden davon der Upaskâra: Hier ist die Verbindung der Mörserkeule mit der Hand, welche verbunden ist mit der wollenden Seele, die nicht-härente Ursache, die Mörserkeule die inhärirende, und Wille und Schwere die Mittelursache.

Ich verbinde tathâ nicht, wie U. und V., mit hasta-sanyogât (durch eine solche Vereinigung der Hand), sondern fasse es als den Ausspruch des vorigen Sûtra, und supplire mushalasya, weil die Erklärungen derselben zu künstlich sind und noch weitere Erklärungen nöthig machen.

3. Wenn hier auch eine Verbindung der Hand mit der nach oben gehenden Mörserkeule Statt findet, so ist jene Verbindung doch nicht die wahre Ursache; vielmehr ist der Schlag des Mörsers die nicht-inhärente Ursache. Weshalb? „Weil sie verschieden ist“, d. h. weil der Willen fehlt. U.

Unter Schlag ist hier ein zufälliger, von dem Willen unabhängiger Schlag zu verstehen.

4. „In der Bewegung der Hand“, welche mit der Mörserkeule

5. Die Bewegung in der Hand wird hervorgebracht durch den Schlag und durch die Verbindung (der Hand) mit der Mörserkeule.
6. Die Bewegung eines Körpertheils (entsteht durch die Verbindung mit der wollenden Seele) und durch die Verbindung der Hand (mit einem bewegten Dinge.)

nach oben geht, ist „die Verbindung der Seele“, die Verbindung der wollenden Seele, „auf dieselbe Weise“, nicht Ursache. U.

5. Wie beim Aufsteigen der Mörserkeule das Eisen, welches an der Spitze der Mörserkeule sich befindet, in die Höhe geht, so geht auch die Hand zu gleicher Zeit in die Höhe. Schlag meint hier metaphorisch die durch den Schlag erzeugte Wiederhervorbringung (sanskāra). U.

Durch den Schlag auf den Mörser entsteht Geschwindigkeit in der Mörserkeule; sodann entspringt Geschwindigkeit auch in der Hand durch ihre Verbindung mit der mit Geschwindigkeit begabten Mörserkeule; dadurch findet das in die Höhe Gehen der Hand Statt. Auf diese Weise ist beides, die Verbindung mit dem mit Geschwindigkeit begabten Mörser, und die Geschwindigkeit die Ursache des Aufsteigens der Hand, nicht aber der Willen, oder dessen Verbindung mit der Seele. V.

Der Ausdruck ātmā (Seele) meint metaphorisch einen Theil des Körpers, indem, wo kein logischer Zusammenhang (bei einer wörtlichen Erklärung) Statt findet, die metaphorische Erklärung ihr Recht hat. Demnach, die Bewegung, welche in einem Körpertheile, der Hand, Statt findet, entsteht durch die Verbindung der Hand mit der Mörserkeule. Durch das „Und“ wird die Geschwindigkeit eingeschlossen. In der Bewegung der Hand ist die Verbindung der Hand die nicht-inhärerende Ursache. Hier giebt es kein Fehlgehen. Diese Verbindung ist (nämlich) zuweilen die Verbindung mit der wollenden Seele, zuweilen die Verbindung der Hand mit der mit Geschwindigkeit begabten Mörserkeule u. s. w., wie die Bewegung der Körpertheile bei dem Irren. U.

6. Die Bewegung eines Theils des Körpers entsteht durch die Verbindung der wollenden Seele und durch die Verbindung einer, mit Geschwindigkeit begabten Substanz. Der Ausdruck „Hand“ bezeichnet etwas, was Muskelthätigkeit hat, und der volle Sinn ist, die Verbindung zwischen zwei Substanzen, wovon die eine Muskelthätigkeit, und die andere Geschwindigkeit hat. V.

Dies Sūtra ist seines aphoristischen Ausdrucks wegen ganz unverständlich. Will man nicht den Text als verdorben voraussetzen, so kann man sich die Erklärung des Upaskāra gefallen lassen. Offenbar soll hier nichts Neues gelehrt, sondern nur das Frühere entweder bekräftigt oder zusammengefasst werden.



7. Bei dem Nicht-Dasein der Verbindung geschieht das Fallen durch die Schwere.
8. Ohne besonderen Wurf findet keine Bewegung nach oben, oder nach der Seite Statt.
9. Durch einen besonderen Willen findet ein besonderer Wurf Statt.
10. Durch einen besonderen Wurf geschieht die Bewegung nach oben.
11. Durch die Bewegung der Hand ist die Bewegung des Kindes erklärt.
12. So ist bei dem Zerreißen eines Verbrennenden

7. Der Ausdruck „Verbindung“ dient hier lediglich zur Bezeichnung eines Hindernisses. Demnach, bei dem Nicht-Dasein eines Hindernisses entsteht durch die Schwere, als nicht-inhärierende Ursache, das Fallen, eine Bewegung, deren Resultat eine Verbindung nach unten ist. Hier denn ist bei einer Frucht u. s. w., welche Schwere hat, die Verbindung (derselben mit dem Baume) das Hinderniss (ihres Fallens), bei einem Vogel u. s. w. das regelmässige Wollen, beim Abschnellen eines Pfeiles u. s. w. die Wiederhervorbringung (sanskāra). Der Sinn ist, dass beim Nicht-Dasein jener Hindernisse, der Fall, abhängig von der Schwere, geschieht. U.

Die Vivriti erwähnt noch als ein Beispiel, dass die Erde und andere Welten, wegen der Verbindung mit dem Willen Gottes, nicht fallen.

8. Die Bewegung eines Schwere habenden Erdklozes oder Pfeiles nach oben oder nach der Seite geschieht durch einen besondern, d. h. stärkeren Wurf. Demnach beim Fallen einer Frucht, eines Vogels, eines Pfeiles u. s. w., welches beim Nicht-Vorhandensein der Verbindung, des Wollens, und der Wiederhervorbringung Statt findet, giebt es keine Bewegung nach der Seite, oder nach oben. U.

10. Von einem besonderen Willen in der Form des Wunsches, ich will seitwärts, in die Höhe, weit, oder nahe werfen, entspringt ein besonderer Wurf, und von diesem die Bewegung nach der Seite, oder in die Höhe eines Schwere habenden Dinges, wie eines Erdklozes u. s. w. U.

11. Wenn auch das Bewegen der Hände, Füße u. s. w. beim Knaben vom Willen abhängt, so geschieht es doch nicht mit Rücksicht auf ein Gut oder Uebel; auch ist es nicht die Ursache des Verdienstes oder der Sünde. U.

12. Wenn ein Verbrecher ein Haus anzündet, und der darin befindliche Mann verbrannt wird, so ist die Bewegung der Hand u. s. w., welche durch den Willen, den Verbrecher zu tödten, entsteht, weder die Ursache eines Verdienstes, noch einer Sünde. U.

13. Die Bewegung des Schlafenden (geschieht) ohne Willen.
14. Die Bewegung des Grass (geschieht) durch Vereinigung mit dem Winde.
15. Die Bewegung des Edelsteins so wie das Sich-Nähern der Nadel wird durch das Geschick hervorgebracht.
16. Die nicht-gleichzeitigen besonderen Verbindungen des Pfeils sind die Ursache der verschiedenen Bewegungen.

Dagegen einfacher die Vivriti: Wenn etwas Brennendes, ein Körper, ein Haus, eine Frucht u. s. w., zerreisst, und die Theile desselben nach der Seite, oder nach oben sich bewegen, so ist die Ursache (dieser Bewegung) nicht das Werfen, welches durch einen bestimmten Willen hervorgebracht wird.

13. Sie geschieht nämlich durch den Lebenswind. U.

14. Gras bedeutet hier alle dergleichen ähnliche Dinge. U.

15. Edelstein bedeutet hier mit Wasser gefüllte Gefässe von Gold u. s. w. Um gestohlene Sachen zu erhalten, werden Zauberformeln mit Bezug auf ein solches Gefäss von den Kundigen gebraucht. Ein solches Gefäss nun steht auf dem Boden. Legt nun irgend ein Anderer die rechte Hand darauf, so bewegt sich durch die Kraft der Zauberformel das Gefäss mit der Hand nach dem Orte, wo die gestohlenen Sachen sich befinden, und bleibt hier feststehen. Also verkündet es eine alte Sage. Bei einer solchen Bewegung des Gefässes ist nicht ein besonderer Wille die Ursache, sondern das Verdienst des früheren Eigenthümers, oder die Missethat des Diebes ist die Mittel-Ursache, die nicht-inhärirende Ursache ist die Verbindung eines solchen Gefässes mit der Seele, welche ein solches Geschick hat, und die inhärirende Ursache ist ein solches Gefäss. V. Das Sich-Nähern einer Nadel, eines eiserne[n] Stiftes (?) an einen Magnet geschieht ebenfalls durch das Geschick. V.

16. Der Sinn ist: Ein Aufhören der Bewegung wird, nach der Verbindung der sich mit Geschwindigkeit bewegend[en] Pfeile u. s. w. mit einem Körper u. s. w., eben in dem daseienden Pfeile u. s. w. bemerkt. Hier ist zwar eine Zerstörung des von dem Substrat Abhängigen<sup>1)</sup>, aber kein Zerstörendes, indem das Substrat (nämlich der Pfeil u. s. w.) bleibt. Auch wird keine andere entgegengesetzte Eigenschaft wahrgenommen (welche die Bewegung aufhöbe). Deshalb muss man schliessen, dass die Verbindung, welche durch die Bewegung selbst hervorgebracht wird, das ist, was die Bewegung zerstört. Diese im vierten Augenblicke (nach der Entstehung der Bewegung) hervorgebrachte Verbindung zerstört die Bewegung. Zur Erklärung: (Zuerst) Entstehen der Bewegung, dann

1) In dem *Ācārya* des Textes finde ich keinen Sinn, und lese deshalb statt desselben *Ācārya*.

17. Durch das Werfen (findet Statt) die erste Bewegung des Pfeils, durch die durch diese Bewegung verursachte Selbst-Wiedervorbringung die folgende Bewegung; auf dieselbe Weise die folgende und folgenden.

Trennung (des bewegten Dinges), dann Zerstörung der früheren Verbindung (welche der bewegte Körper mit einem anderen hatte), (dann) die nachfolgende Verbindung (des bewegten mit einem anderen Körper), (und zuletzt) Zerstörung der Bewegung. Demnach ist der Sinn, die nicht-gleichzeitigen besonderen Verbindungen belehren uns, dass die Bewegung mehrfach ist. Es wird gesagt „die besonderen Verbindungen“; das Besondere in der Verbindung ist eben das durch sie selbst (die Bewegung) Hervorgebracht-Werden; sonst, wäre die Verbindung allein das, was die Bewegung zerstörte, so würde die Bewegung nirgends einen Haltpunkt haben. U.

Die nicht-gleichzeitigen, zu verschiedenen Zeiten entstandenen, besonderen Verbindungen des Pfeils, des vom Bogen geschnellten Pfeils, d. h. die aufeinander folgenden Verbindungen, sind die Ursachen der Verschiedenheit der Bewegung, der Mehrheit der Bewegung, welche der Pfeil hat. Der Singular „Ursache“, ist eine dem Rishi erlaubte Freiheit des Ausdrucks, und meint den Plural. Demnach, weil es Gesetz ist, dass die Bewegung von der durch sie selbst hervorgebrachten im vierten Augenblicke (nach dem Anfang der Bewegung) entstandenen nachfolgenden Verbindung zerstört wird, und weil wegen der Unmöglichkeit eines Stützpunktes im fünften Augenblicke und in den darauf folgenden, ein Stützpunkt für eine Bewegung vom Anfange des ersten Fortschreitens des Pfeils bis zu seinem Falle unmöglich ist, so muss man nothwendig zugestehen, dass verschiedene Bewegungen entstehen, welche durch die von ihnen selbst hervorgebrachten nachfolgenden Verbindungen zerstört werden.

17. Die erste Bewegung eines abgeschnellten Pfeils entsteht durch den von dem Willen des Menschen angezogenen Bogen. Hier ist das Werfen die nicht-inhärrende Ursache, der Pfeil die inhärrende, der Wille und die Schwere die Mittelursachen. Deshalb entspringt durch die erste Bewegung die Geschwindigkeit genannte, gleichbedeutende Selbst-Wiedervorbringung; denn dass etwas mit Geschwindigkeit sich bewegt, ist durch die Wahrnehmung erwiesen. Durch diese Selbst-Wiedervorbringung entspringt nun in demselben Pfeile Bewegung. Hier ist die Selbst-Wiedervorbringung die nicht-inhärrende Ursache, der Pfeil die inhärrende, die Mittelursache das starke, besondere Werfen. Auf dieselbe Weise entsteht durch die bis zum Falle des Pfeils fortdauernde Selbst-Wiedervorbringung die folgende und folgende Fortsetzung der Bewegung. Weil bei der Zerstörung der Bewegung durch die von ihr selbst hervorgebrachte nachfolgende Verbindung die fernere Be-

18. Wenn die Selbst-Wiedervorbringung nicht da ist, so geschieht das Fallen durch die Schwere.

Zweiter Abschnitt.

1. Durch Wurf, durch Schlag so wie durch die Verbindung mit dem Verbundenen findet Bewegung in der Erde Statt.

wegung durch die Selbst-Wiedervorbringung entspringt, so ist eben nur eine und dieselbe Selbst-Wiedervorbringung die Ursache der fortgesetzten Bewegung. Nicht nöthig ist es jedoch, gleich der Fortsetzung der Bewegung, auch eine Fortsetzung der Selbst-Wiedervorbringung anzunehmen, weil dies kompliziert wäre. Um dies zu zeigen, wird gesagt: „Auf dieselbe Weise die folgende und folgende“, und „durch die von dieser Bewegung verursachte Selbst-Wiedervorbringung“, wo dieses im Singular steht. Nach der Annahme der Nyāya aber wäre die Annahme der Fortsetzung der Selbst-Wiedervorbringung, gleich der der Bewegung, kompliziert. Dass von zwei gleichzeitig geworfenen Pfeilen der eine stärker, der andere schwächer sich bewegt, davon ist die Stärke oder Schwäche des Werfens die Mittelursache. U.

18. Auf diese Weise würde nun wohl der Pfeil für immer sich bewegen, und niemals wieder fallen? Darauf antwortet das Sūtra: Wenn die Selbst-Wiedervorbringung, d. h. die durch die erste Bewegung verursachte Geschwindigkeit, nicht da ist, aufgehoben ist, so entspringt durch die Schwere als Ursache der Fall des Pfeils u. s. w. Die Zeit, in welcher eine bestimmte Geschwindigkeit dauert, zerstört in ihrem letzten Augenblicke die Geschwindigkeit. Zuweilen wird die Geschwindigkeit auch durch die Verbindung mit einer anderen Substanz zerstört. V.

1. Bewegung in der Erde, in einem Bambu u. s. w. entsteht zuweilen durch den Wurf des Feuers u. s. w., und zuweilen durch den Schlag einer Axt u. s. w.; auf dieselbe Weise durch Verbindung mit dem Verbundenen, z. B. durch die Verbindung eines Strickes, verbunden mit einem sich fortbewegenden Pferde. In der ersten Bewegung des Bambu u. s. w. ist der Wurf des Feuers u. s. w. die nicht-inhärirende, der Bambu u. s. w. die inhärirende, und das Geschick u. s. w. die Mittel-Ursache, in der zweiten der Schlag der Axt u. s. w. die nicht-inhärirende Ursache, und in der dritten die Verbindung des mit dem Pferde verbundenen Strickes die nicht-inhärirende Ursache. V.

Wurf ist eine besondere Verbindung, wo die dadurch entstandene Bewegung nicht die Ursache der wechselseitigen Trennung von zwei verbundenen (Dingen) ist, oder sie ist die Verbindung, welche nicht die Mittelursache des Tons ist. Ein Schlag dagegen ist die besondere Verbindung, welche die Mittelursache des Tons ist, und wo die dadurch entstandene Bewegung die Ursache der gegenseitigen Trennung von zwei verbundenen (Dingen) ist. U.



2. Die von diesen auf verschiedene Weise (entstandene Bewegung) wird vom Geschick verursacht.
3. Das Herabfallen des Wassers (einer Wolke) geschieht beim Nicht-Dasein der Verbindung durch die Schwere.
4. Das Fließen (des zur Erde gefallen Wassers) geschieht durch Tropfbarkeit.
5. Die Sonnenstrahlen in Verbindung mit dem Winde (verursachen das Aufsteigen des Wassers).
6. Durch Zusammentreffen mit dem Wurf (des sich bewegenden Windes) so wie durch die Verbindung mit dem Verbundenen (des Windes mit den Sonnenstrahlen), (geschieht dasselbe).
7. Das Aufsteigen (des Wassers von der Wurzel) im Baume wird durch das Geschick verursacht.

2. „Die von diesen“, nämlich dem Wurf, dem Schlage und der Verbindung mit dem Verbundenen, „auf verschiedene Weise“, anders entstandene Bewegung, wie ein Erdbeben u. s. w., „ist vom Geschick verursacht, d. h. die Verbindung mit der Seele, welche das Geschick in sich trägt, ist die nicht-inhärirende Ursache, nämlich das Geschick desjenigen, welchem durch das Erdbeben ein Wohl oder Uebel zu Theil wird. V.

3. Das Fallen des Wassers in der Form des Regens geschieht durch die Schwere, wenn die Verbindung, mit der Wolke nämlich, nicht da ist. Deshalb ist in diesem Falle das Nicht-Dasein der Verbindung die Mittelursache. U.

4. Das Fließen, d. h. das sich Weiter-Bewegen einer grossen Wassermenge in der Form eines Stromes, welche durch die gegenseitige Verbindung der zur Erde gefallen Wassertropfen hervor gebracht wird, entsteht durch die Tropfbarkeit als seiner nicht-inhärirenden, und durch die Schwere als seiner Mittel-Ursache. U.

6. Durch das Zusammentreffen, durch die Verbindung mit dem Wurf, d. h. mit dem Wurf der Geschwindigkeit habenden Luft. Demnach durch die Verbindung mit der Geschwindigkeit habenden Luft besitzen die Sonnenstrahlen die Fähigkeit, sich in die Höhe zu bewegen. Ist nun nicht etwa die Verbindung der Luft, welche im Sonnenstrahle Statt findet, die nicht-inhärirende Ursache des Aufsteigens des Sonnenstrahles, nicht aber des Wassers, weil das Substrat verschieden ist? Die Antwort auf diese Frage ist „und durch die Verbindung mit dem Verbundenen“, d. h. durch die Verbindung mit den Sonnenstrahlen, welche mit der Luft verbunden sind. Demnach, die nicht-inhärirende Ursache des Aufsteigens des Wassers ist die Verbindung der mit der Luft verbundenen Sonnenstrahlen, die Mittelursache aber die Verbindung der Luft, welche den Sonnenstrahlen u. s. w. einwohnt. V.

7. Wie geschieht denn beim Nicht-Dasein jener Ursache das Aufsteigen des Wassers an der Wurzel des Baumes im Innern des

8. Das Erstarren und das Schmelzen des Wassers geschieht durch Verbindung mit dem Lichte.
9. Hier ist das Rollen des Donners der Beweis.
10. Auch die Aussage des Veda ist ein Beweis.
11. Durch die Verbindung des Wassers und die Trennung von der Wolke (entsteht das Geräusch des Donners).

Baumes? Die Antwort ist: Die Verbindung der mit Geschick begabten Seele, welcher durch den Wachsthum des Baumes ein Wohl oder Uebel zu Theil wird, ist die nicht-inhärrende Ursache jenes Aufsteigens, das Geschick die Mittel-Ursache. V.

8. Die Grundatome des Wassers, welche im Begriff stehen, ein zwei-atomiges Ganze zu bilden, bilden keine Tropfbarkeit in einem solchen Ganzen, wenn sie durch das Himmels-Licht daran verhindert werden. Deshalb werden vermittelt der nicht tropfbaren Theile bei der allmäligen Entstehung eines Ganzen von zwei Atomen u. s. w. nicht tropfbare Hagelkörner u. s. w. gebildet, und so wird die Härte derselben wahrgenommen. Was ist nun der Beweis, dass jene Hagelkörner u. s. w. aus Wasser entspringen? Die Antwort ist, „und das Schmelzen geschieht durch Verbindung mit dem Lichte“. Durch eine stärkere Verbindung mit dem Lichte entsteht Bewegung unter den Grundatomen, welche im Begriff stehen, Hagelkörner zu bilden, durch die Bewegung Trennung, daher durch die fortgesetzte Zerstörung der Anfangsverbindungen des grossen Ganzen der Hagelkörner u. s. w. Wegen des Aufhörens der Verbindung des Lichtes, welches die Tropfbarkeit verhindert, bilden nun hier die Grundatome in mehreren Ganzen von zwei Atomen die Flüssigkeit. Daher das Schmelzen der mit Tropfbarkeit begabten Hagelkörner. Die Mittelursache ist hier das Eindringen des stärkern Lichts. U.

9. Was ist nun der Beweis des Eindringens des Himmelslichts in das Himmelswasser? Die Antwort ist: Das Geräusch des Donners ist der Beweis für die Verbindung mit dem Himmelslichte. Im Anfange wird der Blitz offenbar, sodann das Geräusch des Donners; gleichzeitig damit geschieht das Fallen des Hagels. Deshalb, so schliesst man, entstehen die Hagelkörner durch Verbindung mit Himmelslicht. V.

11. Die Verbindung der Wolke mit dem Wasser und ihre Trennung von demselben als Mittelursachen bringen durch die Verbindung der Wolke mit dem Aether als nicht-inhärrender Ursache, in dem Aether, der inhärrenden Ursache, das Geräusch, den Donner hervor. U.

Durch die Verbindung des Wassers, d. h. durch den Schlag vermittelt der Luft, und durch die Trennung von der Wolke entsteht der Donner. V.

12. Mit der Bewegung der Erde sind die Bewegung des Lichts und die Bewegung der Luft erklärt.
13. Das Auflodern des Feuers, das horizontale Fortschreiten der Luft und die erste Bewegung der Atome und des innern Sinns sind durch das Geschick erklärt.
14. Durch die Bewegung der Hand ist die Bewegung des innern Sinns erklärt.
15. Durch die Verbindung der Seele, der Sinne, des innern Sinns und der Gegenstände (finden) Wohl und Wehe (Statt).

---

12. Durch die Aussage, dass das Erdbeben u. s. w. von einem besonderen Geschick abhängt, ist auch erklärt, dass die Bewegung des Lichts, welche einen allgemeinen Brand u. s. w. erzeugt, und die Bewegung der Luft, welche die Bäume schüttelt, vom Geschick abhängen.

13. „Die erste“, nämlich welche in der ersten Zeit der Schöpfung Statt findet. Weil dann Wurf, Schlag u. s. w. nicht da sind, so ist die Verbindung der Seele, welcher ihr Geschick einwohnt, in diesem Falle die nicht-inhärirende Ursache. „Das Erste“ gilt auch für das Auflodern und das horizontale Wehen; denn es ist recht, für die übrigen Bewegungen des Loderns und des horizontalen Wehens eine nicht-inhärirende Ursache anzunehmen, weil bei dem Vorhandensein einer wahrnehmbaren Ursache die Hypothese des Geschicks nicht angemessen ist. U.

14. Wie die Bewegung der Hand bei dem Aufwerfen u. s. w. der Mörserkeule die Verbindung mit der wollenden Seele zur nicht-inhärirenden Ursache hat, so hat auch die Bewegung des inneren Sinns, welche die Verbindung mit einem seinen ihm angemessenen Gegenstand ergreifenden Sinn herbeiführen soll, die Verbindung mit der wollenden Seele zur nicht-inhärirenden Ursache. Wenn auch der innere Sinn als Sinnenwerkzeug nicht Gegenstand eines offenbaren Willens ist, so muss man doch die Entstehung der Bewegung im innern Sinne durch den Willen erklären, welcher Gegenstand des den innern Sinn fortleitenden Gefässes (Ader) ist. Man muss aber zugestehen, dass (dies) Gefäss durch den Tastsinn aufgefasst werde. Wäre dies nicht der Fall, so wäre auch die Fortschaffung des Blutes, der Galle u. s. w. durch den Willen, welcher das Leben fortleitende Gefäss zum Gegenstand hat, nicht möglich. U.

15. Wohl und Wehe dienen nur zur Andeutung; Wissen und Wille u. s. w. sind ebenfalls darunter gemeint. Die Allgegenwart des innern Sinns ist zuvor widerlegt; es ist bewiesen, dass er unter den Begriff des Atoms fällt; auch ist ausgesagt, dass das nicht-gleichzeitige Entstehen des Wissens der Beweisgrund für das Dasein des innern Sinns ist. Deshalb ohne die Verbindung des innern Sinns mit einer Stelle dieses oder jenes (äussern) Sinnes würden



16. Wenn der innere Sinn in der Seele feststeht, giebt es keinen Anfang davon (von der Bewegung des innern Sinns), keinen körperlichen Schmerz. Dies ist die Einigung.
17. Das Herausgehn (des innern Sinns beim Tode aus dem Körper), das Hineingehen (in einen andern Körper), die Verbindungen der Speise und des Tranks, so wie die Verbindungen von anderen Wirkungen, alles dies wird durch das Geschick verursacht.

Wohl und Wehe nicht vorhanden sein. Wäre keine Bewegung des innern Sinns da, so gäbe es auch keine Wahrnehmung solcher Art wie: meinem Fuss ist wohl, mein Kopf schmerzt u. s. w. Wenn gleich jede besondere Eigenschaft der Seele von der Verbindung mit dem innern Sinne abhängt, so sind doch (nur) Wohl und Wehe, weil sie wegen ihrer Eindringlichkeit allgemein bekannt sind, hier genannt. U.

Wohl und Wehe entstehen durch die Verbindung der Seele, der Sinne, des innern Sinns und der Gegenstände. Hier ist die Verbindung des innern Sinns mit der Seele, die Verbindung desselben mit den äussern Sinnen, und die Verbindung dieser letzteren mit den Gegenständen gemeint.

Zur Erklärung: Beim Anblicke eines Freundes entsteht Lust, beim Anblick eines Feindes Unlust. Eine solche Wahrnehmung nun findet nicht Statt ohne eine Verbindung des Auges mit dem innern Sinne, und des innern Sinnes mit der Seele, eine solche Verbindung wiederum nicht ohne eine Bewegung des innern Sinns, und so ist diese letztere erwiesen. V.

16. Wenn der innere Sinn seiner Natur nach beweglich ist, so giebt es auch kein Zurückhalten desselben. Demnach, weil es ohne Einigung kein Offenbarwerden der Seele giebt, so würde, wegen der Unmöglichkeit einer absoluten Befreiung das Lehrsystem, welches das Resultat des Denkens ist, ohne Zweck sein. Zur Lösung dieses Zweifels wird gesagt: „Wenn der innere Sinn in der Seele feststeht“, wenn der innere Sinn, die äussern Sinne verlassend, durch die sechsfache Einigung in der Seele feststeht, „so giebt es keinen Anfang“, keine Entstehung, „davon“, nämlich von der Bewegung des innern Sinns; dann wird der innere Sinn unbeweglich. Diese Verbindung des innern Sinns, welcher von dem Aeussern hinweggewandt ist, heisst Einigung . . . Deshalb, wenn nach diesem durch die Entstehung des Offenbarwerdens der Seele das falsche Wissen u. s. w. verschwunden ist, so giebt es kein Hinderniss der absoluten Befreiung, und das Lehrsystem, welches das Resultat des Denkens ist, ist nicht zwecklos. V.

17. „Das Herausgehn“ des innern Sinns beim Tode aus dem Körper, „das Hineingehn“ in einen andern Körper während der Entstehung desselben, „die Verbindung der Speise und des Tranks,

18. Wenn dies nicht da ist, so ist Verbindung nicht da, auch Offenbarwerden ist nicht da; (dann erfolgt) Befreiung.
19. Finsterniss ist Nicht-Existenz, weil sie entgegengesetzt ist dem Ursprunge der Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen.
20. Weil das Licht durch eine andere Substanz verdeckt wird.

so wie die Verbindungen von andern Wirkungen“, der Sinne nämlich und der verschiedenen Lebenshauche mit dem Körper, — hier muss man: von welcher Bewegung diese entspringen, ergänzen, — diese Bewegungen werden durch das Geschick verursacht, davon ist die inhärirende Ursache die Verbindung der Seele, welcher Geschick einwohnt. V.

18. „Wenn dies“, das Geschick, „nicht da ist“, wenn die zukünftigen Geschehnisse durch die Offenbarung der Seele, und die gegenwärtigen durch den Genuss vernichtet sind, „so ist Verbindung nicht da“, so entsteht Trennung von der Verbindung mit dem Strome der Körper, und nach dieser giebt es kein Offenbarwerden, d. h. keinen Ursprung des Uebels, weil die Ursache (desselben) in der Form des Körpers und des Geschicks nicht vorhanden ist. Dann ist absolute Befreiung möglich, d. h. sie ist nicht etwas, was dem Horne des Hasen gleicht. V.

19. „Finsterniss ist Nicht-Existenz“, nicht aber Existenz, „weil sie entgegengesetzt ist dem Ursprunge der Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen“, d. h. den entstandenen Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen. Eine entstandene Substanz nämlich wird durch Theile angefangen; aber mit der Finsterniss ist dies nicht der Fall, indem sie unmittelbar mit dem Verschwinden des Lichts nicht mehr wahrgenommen wird und keine Tastbarkeit hat. Weil die hervorragende Farbe der Erde die hervorragende Tastbarkeit in sich schliesst, so wäre für die, welche in der Finsterniss eine hervorragende Farbe annehmen, die Annahme einer nicht hervorragenden Tastbarkeit unangemessen. Auch deshalb ist die Finsterniss nicht Erde, weil sie keinen Geruch hat. Noch ist sie im Wasser enthalten, weil eine dunkle Farbe (für die Finsterniss) angenommen wird. Deshalb ist sie auch in einer Eigenschaft oder Bewegung enthalten, weil sie als Gegenstand des Auges unabhängig vom Lichte ist (d. h. weil sie nur wahrgenommen wird, wenn kein Licht da ist). So sei sie denn eine andere Substanz; diese Annahme aber ist unangemessen, weil durch das Nicht-Vorhandensein des nothwendigen Lichts die Vorstellung der Finsterniss entspricht. V.

20. Wenn die Finsterniss nun den Charakter der Nicht-Existenz hat, wie kann denn die Vorstellung entstehen, dass sie sich bewegt? Die Antwort darauf ist: „Weil das Licht durch eine andere Substanz verdeckt wird“. An dem Orte, wo das Licht hinweggeht, entsteht die Vorstellung, und solche Vorstellung ist eine Täuschung durch Uebertragung des Hinweggehens des Lichts. V.

- 21. Auch sind Raum, Zeit und Aether bewegungslos, weil sie dem, welches Bewegung hat, entgegengesetzt sind.
- 22. Damit sind die Bewegungen und Eigenschaften erklärt.
- 23. Die Inhärenz des Bewegungslosen ist von den Bewegungen ausgeschlossen.
- 24. Die Eigenschaften aber sind nicht-inhärrende Ursachen.
- 25. Durch die Eigenschaften ist der Raum erklärt.
- 26. Durch die Ursache die Zeit.

21. Entgegengesetzt der Bewegung ist das, dessen Ausdehnung unendlich gross ist, dessen Ausdehnung nicht endlich ist. Das „Auch“ schliesst die Seele ein. V.

22. „Dadurch“, durch den Gegensatz zu dem, was Bewegung hat, durch das Nicht-Haben einer endlichen Ausdehnung. „Erklärt“, als bewegungslos ausgesprochen. Durch das „Und“ wird die Allgemeinheit u. s. w. eingeschlossen. V.

23. „Die Inhärenz des Bewegungslosen“, der Eigenschaften und Bewegungen ist eben (ihre) Verbindung. Diese nun ist von den Bewegungen ausgeschlossen; es giebt keine Entstehung dieser Verbindung, und noch viel weniger eine Abhängigkeit derselben von der Bewegung. U.

25. Aber durch solche Vorstellungen wie „hier entsteht eine Bewegung“ — „jetzt entsteht eine Bewegung“ sind Raum und Zeit ebenfalls inhärrende Ursachen der Bewegung. Wie könnten sie sonst die Stützen derselben sein? Um dies zu widerlegen wird gesagt: Wie die Schwere und andere Eigenschaften nicht inhärrende Ursachen der Bewegung sind, weil sie keine Form (begränzte Ausdehnung) haben, so ist auch der Raum nicht die inhärrende Ursache der Bewegung, weil er eben keine Form hat. Eine Stütze giebt es aber auch ohne inhärrende Ursache und (die Vorstellung davon) wird hervorgebracht, wie wenn man sagt: „Im Topfe sind Beeren der Baumwolle“, „im Walde ertönt Löwengebrüll“ u. s. w. U.

26. Hiermit wird die Zeit als unbeweglich erklärt. „Durch die Ursache“ hiermit ist der Hauptcharakter ausgesprochen. Deshalb ist die Zeit die Stütze der Bewegung nur als Mittel-Ursache und nicht als inhärrende. U.

(Schluss folgt.)

## Beiträge zur aramäischen Münzkunde Eran's und zur Kunde der ältern Pehlewi-Schrift.

Von

Prof. Dr. M. A. Levy.

(Mit 3 lithogr. Tafeln.)

In neuerer Zeit ist die Aufmerksamkeit der Archäologen und Numismatiker auf eine Reihe von Münzen gelenkt worden, die sonst sehr spärlich in den Cabineten vorhanden und selbst grossen Münzkennern unbekannt geblieben waren. Sie sind indessen auch heute noch in dem Grade unerforscht, dass sie es in den verschiedenen Münzsammlungen, die bereits zahlreiche Exemplare besitzen, nicht bis zu einem ehrlichen Namen gebracht haben. Wenn ich nun in dem Folgenden einiges Licht über dieselben zu verbreiten und ihre Bedeutung für die Geschichte des Alterthums und der Paläographie zur Anerkennung zu bringen versuche, so geschieht dies in der Hoffnung, dass Andere, besonders Numismatiker von Fach, die Sache weiter fördern und dem Prinzip der neuern Zeit, das auf dem Gebiete der Praxis so wohlthätige Erfolge gehabt hat, ich meine die Theilung der Arbeit, auch hier Rechnung tragen möchten. Denn ich verhehle es mir keinesweges, dass in dem vorliegenden Falle noch viele Schwierigkeiten zu beseitigen sind, wenn es mir auch gelungen sein sollte einzelne Wörter mit Sicherheit zu entziffern; ist jedoch erst einmal ein glücklicher Anfang gemacht, so dürfen wir zum erwünschten Ziele zu gelangen mit Zuversicht erwarten.

Das englische Athenaeum (Oct. 1866, S. 403) kündigt unter der Ueberschrift „Discovery in the East“ die Entzifferung einer Reihe von Münzen an, welche dem um die Numismatik und indogermanische Sprachforschung wohlverdienten Edward Thomas geglückt wäre. Die Worte dieses Gelehrten lauten so: „It may interest those who are engaged in the study of the Semitic Palaeography of the Holy Land to be informed of the discovery of an early type of Chaldaeo-Pehlvi writing on the coins of Artaxias, the Satrap of Armenia, who, about the year 189 B. C. disavowed his allegiance to Antiochus the Great, and established the independence of the kingdom of Armenia, which descended, after an interval, to the subordinate branch of the Parthian Arsacidae.“

„A modified form of this species of character has long been known to orientalisks, as having gradually intruded upon the Greek on the later coins of the Imperial Arsacidae, and as being largely employed in the Bilingual Inscriptions of the early Sassanians in Western Persia — (De Sacy, Ker Porter, Journ. Roy. Asiatic Soc. XII, 253. XIII, 378; Prinsep's Essays on Indian Antiquities, II, 168). The legends on the coins of Artaxias have hitherto defied all attempts at satisfactory interpretation through the medium of purely Phoenician palaeography (Duc de Laynes' Satraps, Numismatic Chronicle, XVIII, p. 143), and it is only by a summary change in the value of certain letters, fully authorized, however, by the subsequent alphabets, that the nominal identifications have now been effected.“

Ehe wir jedoch den englischen Gelehrten in seinen Erörterungen weiter begleiten, ist es nothwendig den nicht ganz eingeweihten Leser über den zu behandelnden Gegenstand zuvor zu orientiren. Der Herzog von Laynes hat zuerst in seinem Werke: *Essai sur la numismatique des Satrapies* etc. Pl. VI, p. 42 auf eine Münze aufmerksam gemacht, unter dem Titel: „Satrape de la Bactriane.“ Er giebt a. a. O. eine ausführliche Beschreibung und eine Umschrift der Legende in hebr. Buchstaben. Er war geneigt sie dem 5ten vorchristlichen Jahrhundert zuzuschreiben. Da jedoch der berühmte Münzkennner seit langer Zeit von seiner Ansicht zurückgekommen, so ist es überflüssig hier näher auf dieselbe einzugehen <sup>1)</sup>. — Später hat Herr Vaux im *Numismatic chronicle* (XVIII. p. 139) einige andere Exemplare der Münzen, welche sich jener eben gedachten anschliessen, veröffentlicht <sup>2)</sup> und sich weiter über diesen Gegenstand verbreitet. Er ist der Ansicht, dass diese Münzen nicht nach Bactrien zu verlegen seien; zunächst setzt der vor dem Altar stehende Priester oder Magier eher arsacidische oder gar sassanidische Herrscher voraus; ferner haben wir bei den Bactriern in so früher Zeit keine Münzprägung zu erwarten; eher möchte man diese Münzen zu der Classe rechnen, welche Sir Henry Rawlinson „Sub-Parthian“ nennt. Dieser Ausdruck wird dann später, nachdem eine Beschreibung der Münzen und eine Umschrift der Legenden in hebräischer Quadratschrift gegeben ist, noch genauer präcisirt „meaning by that title the money of local dynasties, who lived and ruled in the East under the shadow of the Arsacidan empire.“ Auch die Entzifferung des Herrn Vaux können wir nicht billigen, wenn auch er, wie Herr Thomas, einzelne Buchstaben richtig gelesen hat. Uebrigens hat jener auch keinen Anspruch auf eine sichere Deutung gemacht.

Nach diesem Versuche finden wir den Gegenstand von einem

1) Die dort abgebildete Münze findet sich auf unserer Tafel I, No. 1, die Legende ist hier etwas genauer wiedergegeben.

2) Es sind dies bei uns Taf. I, 1 (die nochmals abgebildet worden) 2. u. 3.

gründlichen Münzkenner, dem Herrn v. Prokesch-Osten, wiederum berührt in der Abhandlung: „Inedita meiner Sammlung autonomer altgriechischer Münzen“ in den Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Cl. 9ter Bd. (Wien 1859) S. 302 fg. Es werden vier, genau genommen nur zwei, hierher gehörige Münzen im Abbilde (Taf. II, Asiatischer Theil, no. 20—23) veröffentlicht<sup>1)</sup>, von denen aber kaum eine einzige eine lesbare Legende hat<sup>2)</sup>. Auf einzelne Bemerkungen des gelehrten Numismatikers werden wir noch später zurückkommen.

Kehren wir nach dieser kurzen Unterbrechung zu dem neuesten Bearbeiter unserer Münzen zurück. Herr Thomas spricht sich weiter über die Lesung der von dem Duc de Luynes und von Hrn. Vaux veröffentlichten Münzen aus und versucht die Entzifferung und Umschreibung in hebräischer Schrift. Wir geben zu diesem Behufe, statt ihm in seinen Erörterungen im Athenaeum a. a. O. zu folgen, seine neueste Ansicht im Numismatic chronicle (N. S. Vol VI, Separatabdruck), die in etwas erweiterter Form das bereits im Athenaeum Vorgetragene vorführt. Die Münze des Duc de Luynes (vgl. Vaux a. a. O. no. 6) wird gelesen:

בהדת ורתד .....  
 No. 7 (das.): בנדי ורתדרשיג ארסנך  
 No. 8 (das.): רתוד ורתדרשי ארס  
 New Coin in the B. M.: רתודאה ורתדרשיג .....

בר

Da wir sämmtliche hier entzifferte Münzen in unserer Tafel in Abbildung geben<sup>3)</sup> und noch besprechen werden, so fügen wir nur noch wenige Worte, welche Herr Thomas zur Rechtfertigung seiner Entzifferung und Bestimmung der Münzen anführt, mit seinen eigenen Worten hier hinzu (Num. Chron. p. 6):

„I understand the opening word on No. 6 and 7, notwithstanding the minor variations in the two exemples of Bahdat and Bagdi, to mean simply the „divine“. — The Baga of the cuneiform inscriptions (Rawlinson, J. R. A. S., X. 93.), and the Bagi of the gem legend<sup>4)</sup> — a term so frequently associated with royalty in the East. The name Ortadarsheg, or Artadarsheg, certainly does not coincide literally with the ordinary Greek transcription, but both the Greek and Latin reproductions of the designation are

1) Es sind die, welche mit unserer Tafel I, No. 8 fg. Aehnlichkeit haben.

2) Herr von Prokesch-Osten bemerkt: „Einer der geübtesten Sprachkenner las die Legenden der heiden grösseren Münzen: Fretaat Artekana Schaha (Phraates, König von Artakam, dem heutigen Herat). Dass eine solche Lesung unmöglich ist, wird sich weiterhin herausstellen.

3) S. Taf. I, No. 1. 2. 3 u. 9, b.

4) Herr Thomas hat in derselben Abhandlung zuvor eine Gemme mit Pehlewi-Inchrift „Siegel von Varahrán Kerman Sháh“ beschrieben und erklärt.

uncertain, and we may fairly assume that the coin orthography gives the true version of the Armenian name of „Ardaschar“ (St. Martin 1, 409). The concluding term Arsagak, I imagine to be the title, which seems, as a compound titular name, to have a root in common with the generic designation of the Arsacidae<sup>1)</sup>. The Ratu dát bad, on the new piece (if such be the correct transcription) appears to connect itself with the Zend 𐬢𐬀𐬭𐬀, Persian دات, an epithet frequently applied to Zoroaster (Hyde, p. 317; Spiegel, 448), while the dat, „gift“, and Bad or Pat, „lord“ are simple and obvious in their meaning. On subsequent coins this combination is replaced by 𐬢𐬀𐬭𐬀 . . . . . Ur-bad, „lord of fire“, the modern هیرباد Hirbad<sup>2)</sup>.

Was wir nun von vornherein gegen die Bestimmung des Herrn Thomas, die berührten Münzen nach Armenien zu verlegen, einwenden müssen, ist die Herkunft derselben. Die meisten der im Britischen Museum aufbewahrten kommen von Schiras, Hamadan, oder Bagdad her, die des Herrn von Prokesch-Osten aus Kermas, ein Moment, das selbst bei Silberprägung nicht ganz zu übersehen ist. Dazu kommt, dass die Lesung einzelner Zeichen bei Herrn Thomas ganz und gar unmöglich ist, was er sicherlich zugestehen dürfte, wenn ihm ein reicheres Material zu Gebote gestanden hätte. Diesen Vortheil verdanke ich der Güte des Duc de Luynes, welcher in höchst uneigennützigster Weise die von ihm in Lithographien in sorgfältigster Weise abgezeichneten<sup>3)</sup> und zusammengestellten Münzabbildungen mir zum beliebigen Gebrauch überlassen hatte<sup>4)</sup>. Ich habe längere Zeit mit der Veröffentlichung gezögert, einerseits weil ich die Hoffnung nicht aufgeben mochte, dass der grosse Münzkenner selbst die Veröffentlichung bewerkstelligen würde, anderseits, weil mir noch mancher Punkt in den Legenden nicht ganz klar war. Da jedoch meine Hoffnung sich nicht verwirklicht und die neueste Bearbeitung nicht ohne Grund die Befürchtung erweckt hat, es möchten aus Mangel an hinreichend monumentalem Stoff weitere

1) Artaxerxes Mnemon bore the name of Arsaces before he came to the throne. The names of Arses, Arsames, Arsamenes and Dadarses, point to a similar derivation, which is probably the Scythic root irs, „great“ (Norris, J. R. A. S. XV. 205), hence irs-saka.

2) Der Verfasser weist hier auf eine Münze hin, welche ebenfalls auf unserer Tafel I zu finden ist, nämlich No. 5.

3) Da ich die meisten hierher gehörenden Münzen des Britischen Museums durch Autopsie kenne, so war ich wohl zu diesem Urtheil — insofern die diesem Cabinet gehörigen in Betracht kommen — berechtigt. Von diesen ist aber auch wohl ein Schluss auf das übrige Material gewiss nicht mit Unrecht zu ziehen, abgesehen davon, dass alle Publikationen des Duc de Luynes durch treue Wiedergabe des archäologischen Stoffes sich stets auszeichnen haben.

4) Es war dies im Juni 1862.



Verirrungen vorkommen, oder die Bearbeitung dieser für die Kenntniss Eran's so wichtigen Denkmäler noch längere Zeit unbearbeitet gelassen werden, so habe ich mich entschlossen, das anvertraute Gut zum allgemeinen Nutzen weiteren Kreisen zugänglich zu machen, in der bereits ausgesprochenen Ueberzeugung, dass es an Ergänzungen und Berichtigungen von anderer Seite nicht fehlen werde. Wir geben nun eine kurze Beschreibung unserer Münzen nach der Reihenfolge, wie diese selbst nach Fabrik und Schrift sie zu erscheinen scheinen.

Taf. I, No. 1. Kopf des Königs, nach rechts gekehrt, mit eigenthümlicher Kopfbedeckung, einer Tiara, deren Zipfel über den Nacken hinausgehen, dazu eine enganliegende Binde rings um den Kopf; die Oberlippe hat einen gekräuselten Schnurrbart, das Kinn einen kurzgestutzten Bart; der Hals ist unbekleidet; in den Ohren grosse Ringe.

Rs. Ein grosser Feueraltar, oder vielmehr Tempel, vor dem der König die rechte Hand ausbreitend in betender Stellung, in langem bis an die Füße reichendem Gewande und mit gleicher Kopfbedeckung wie auf der Vorderseite wahrzunehmen ist. Zur Rechten des Altars eine Fahne (vexillum). An der Seite derselben die Legende: יב\*רה

Unter dem Altar: פרחכ

Æ. Gew. 15 gr., 31. Cab. des brit. Museums.

No. 2. Die Vorderseite wie bei No. 1.

Rs. Der König, nach links gewendet, auf einem Throne sitzend, mit langem, bis an die Füße reichendem Gewande und einer Kopfbedeckung wie im Av., hält in der rechten Hand einen langen Stab (Scepter oder Spiess?), in der linken einen Kelch.

Vor demselben eine Fahne.

Hinter dem Thron die Legende: בירזפרחכראזי

Vor der Fahne: אנדרא

Æ. Gew. 16 gr., 62. Cab. des brit. Museums.

No. 3. Der Kopf des Königs ist nach rechts gekehrt, mit einer eigenthümlichen Kopfbedeckung, deren Zipfel auf die Stirn und weit hinten auf den Nacken herabfallen. Eine Binde bedeckt die Lippen und das Kinn; auf der Oberlippe ein dünner Schnurrbart.

Rs. Der König, rechts gewendet, steht zur Linken eines grossen Feueraltars, mit der linken Hand einen auf dem Boden ruhenden

1) Mit dem Sternchen wollten wir andeuten, dass wir das Zeichen noch nicht mit Sicherheit bestimmen können. Die Annahme, es sei dasselbe Zeichen, welches wir auf sassanidischen und persepolitischen Denkmälern in dem Worte, welches gewöhnlich ברי (von Andern gewiss falsch ברמן) gelesen wird, als letztes wahrnehmen (s. weiter unten), scheint uns noch zu gewagt, bis uns andere Denkmäler älterer Zeit belehrt haben, dass es schon so frühzeitig in Gebrauch war. Sollte es sich belegen lassen, so halten wir es für ein He, s. weiter unten.

Bogen haltend, während die rechte gegen den Altar gebreitet ist.  
Zur rechten Seite des Altars die Legende: סחורו

unter demselben: פרחכראזי

hinter dem Könige: מלכא ?

R. Gew. 3 gr., 43. Cab. des brit. Museums.

No. 4. Der Kopf des Königs wie in No. 3.

Rs. Wie in No. 3, nur dass der anbetende König beide Hände erhoben und zur rechten Seite des Altars eine Fahne ist. An der Seite derselben die Legende: סנס

unter dieser: פרחכראזיאלהי

hinter dem Könige: סחורכרז

zwischen diesem und dem Altar ein isolirter Buchstabe ט.

R. Gew. 16 gr., 90. Cab. des médailles in Paris.

No. 5. Der Kopf des Königs wie in No. 4, eingefasst von einem Perlenkranz.

Rs. Wie in voriger No. An der Fahne: סח|רז

unter dem Altar: פרחכראזי

hinter dem Könige: סחורכרז (?)

R. Gew. 3 gr., 93. Cab. des brit. Museums.

No. 6. Kopf des Königs wie in No. 3.

Rs. Altar mit dem Könige wie in No. 3, über jenem die schwebende Gestalt des Ahuramazda, über dessen Haupte die Legende: ברז; vor demselben zur Seite: פרחכראזיאלהי, hinter dem Könige: סנס (?) und unter dem Altar: צוילא. Zur Seite der Fahne sind einige unleserliche Zeichen.

R. Gew. 16 gr., 94. Cab. des Duc de Luynes, jetzt dem Cab. des médailles in Paris einverleibt.

No. 7. Kopf des Königs wie vorher.

Rs. Altar mit dem anbetenden Könige und dem Bilde des Ahuramazda, wie in No. 6. Vor der Fahne: סחורכרז, unter dem Altar: פרחכראזי[ס] und hinter dem Betenden: מלכא[ל] ..

R. Gewicht 16 gr., 70. Cab. des Duc de Luynes.

No. 8. Kopf des Königs wie vorher.

Rs. wie in der vorhergehenden No. Hinter der Fahne: סחורכרז. Unter dem Altar: פרחכראזי. Hinter dem Betenden unleserliche Zeichen.

R. Gew. 16 gr., 90. Cab. des Duc de Luynes.

No. 9, a. Kopf des Königs wie vorher.

Rs. wie in No. 8. Vor der Fahne: סחורכרז(?) oder סחורכרז, hinter derselben: בר.

R. Gew. 16 gr., 50. Cab. des Duc de Luynes.

No. 9, b. Vorderseite wie in 9, a.

Rs. wie in 9, a. Vor der Fahne: סחורכרז, hinter derselben:

בר. Unter dem Altare: פרחכראזי.

R. Gewicht 16 gr., 4. Cab. des brit. Museums.

No. 10. Kopf des Königs wie vorher.

Rs. wie in der vorhergehenden No., nur dass der Bogen fehlt und eine Nike hinter dem anbetenden König mit dem Lorbeerkranze wahrzunehmen ist. Vor der Fahne: **סחוררו**. Unter dem Altar: **סרחכרא**.

Æ. Gew. 16 gr., 75. Cab. des Duc de Luynes.

No. 11. Kopf des Königs wie früher.

Rs. wie in No. 10. Vor der Fahne: **סחוררו[ן]**. Unter dem Altar: **סרחכרא**.

Æ. Gew. 16 gr., 95. Cab. des Duc de Luynes.

No. 12. Kopf des Königs wie vorher.

Rs. wie in No. 8. Unter dem Altar: **סרחכראזיאלה**. Hinter dem anbetenden Könige: **ערוחצתר**<sup>1)</sup>.

Æ. Gew. 3 gr., 93. Cab. des brit. Museums.

No. 13. Av. und Rs. wie in No. 12, mit dem Bilde des Ahuramazda über dem Altar, ohne lesbare Legende.

Æ. Gew. 4 gr., 10. Cab. des Duc de Luynes.

No. 14. Av. und Rs. wie in No. 12. Vor der Fahne die Legende: **סכר(?)**, unter dem Altar: **הרוחשתר** oder **הרוחשתר** (s. Anm. zu No. 12), vor dem Betenden unlesbare Zeichen.

Æ. Gew. 2 gr., 82. Cab. des brit. Museums.

No. 15. Av. und Rs. wie in No. 12. Unter dem Altar eine eigenthümliche Legende.

Æ. Gew. 2 gr., 09. Cab. des brit. Museums.

Die folgenden Münzen No. 16—19, welche sämmtlich dem königlichen Münzcabinet zu Berlin, bis auf No. 16, die wir dem Duc de Luynes verdanken<sup>2)</sup>, angehören und welche von Buschir herkommen, haben wir nur zu dem Zwecke hier mitgetheilt, um den Uebergang zu den weiter unten noch zu erklärenden Münzen Taf. II zu erläutern. Wie dieser Uebergang geschehen ist, wird weiterhin näher erklärt werden. Man wird nicht verkennen, dass in No. 18 der Kopf dem der Arsaciden bereits ähnlich ist, ebenso No. 19, wo die Wendung des Kopfes nach links bemerkenswerth ist, welche Richtung sämmtliche Köpfe auf Taf. II haben.

1) Möglich ist auch die Lesung **ערוחצתר**, doch ist die im Text gegebene vorzuziehen. Zu **ערוחצתר** vgl. die Pehlewi-Legende **ארוחשתר** auf einer Gemme bei Mordtmann in dieser Ztschr. XVIII, S. 24. No. 56.

2) Das Gewicht ist 15,43 gr.; das Berliner Cab. besitzt gleichfalls eine Tetradrachme derselben Art von 16,51 gr.; auch Drachmen von 4,03, 3,92, 3,88 und noch kleinere Stücke von 2,09, 0,51 und 0,48. Ich verdanke diese Mittheilungen dem Herrn Dr. Jul. Friedländer in Berlin, der auch die Güte hatte Staniolabdrücke von den gedachten Stücken mir zukommen zu lassen. Bei der Unzuverlässigkeit derartiger Staniolabzüge, die sich doch leicht verwischen, haben wir auch darauf verzichten müssen irgend einen Versuch zur Deutung der Legenden zu machen.

Aus dieser allgemeinen Beschreibung der Denkmäler können wir das Urtheil wenigstens mit Sicherheit fällen, dass alle aufgeführten Stücke zu einer Classe gehören, trotzdem sie einzelne Abweichungen in den Bildnissen und Legenden zeigen. Der oberflächliche Anblick lehrt uns ferner, dass diejenigen, für welche diese Münzen geschlagen worden, dem Cultus des Ahuramazda nahe gestanden haben müssen; doch lässt sich erst mit grösserer Sicherheit über Alles dieses urtheilen, wenn es gelingt die Legenden zu entziffern. Zu diesen wenden wir uns nun zunächst.

Die Zeichen, aus denen die Inschriften bestehen, gehören zu dem aramäischen Alphabet; das kann Niemand leugnen, der nur einige Vertrautheit mit demselben hat, und zwar zu demjenigen Zweige desselben, der uns auf Monumenten in Kleinasien, auf Münzen und Siegeln, namentlich aber auf den Steinmonumenten und Papyrus-Fragmenten, welche in Aegypten gefunden <sup>1)</sup>, oder doch allen Anzeichen nach von diesem Lande herkommen, entgegentritt. Die so ganz bestimmt hervortretenden Eigenthümlichkeiten dieses Schrifttypus, wie er sich etwa vom vierten und dritten Jahrhundert vor Chr. und weiter abwärts herausgebildet, treten auch bei unsern Münzen recht deutlich hervor. Wir wollen nur auf einzelne solcher Kennzeichen aufmerksam machen: die geöffneten Köpfe bei כ, ר, כ und ך; das ך, כ und ך ist fast ganz gleich geformt, besonders ך und ך, ja oft ist auch von diesen das כ nicht zu unterscheiden, ebenso sind ך und ך von gleicher Gestalt; das Sain ist bereits einstrichig geworden <sup>2)</sup> und Jod tritt in sehr verkürzter Gestalt auf. Dies sind in der Kürze die wesentlichsten Merkmale des aramäischen Schrifttypus, wie wir ihn aus den Denkmälern der vorher erwähnten Herkunft und Epoche kennen. Man darf ferner mit Sicherheit auch den Schluss ziehen: wo wir diesen Schrifttypus in Gebrauch finden, da ist auch ein aramäisches Idiom, oder doch ein mit dem Aramäismus im Zusammenhang stehendes durch ihn in der Regel zum Ausdruck gelangt; daher auch der längst gebräuchliche Name aramäisches Alphabet seinen guten Grund hat.

Treten wir nun den Legenden näher, so finden wir zwei Wörter, die sich sehr deutlich lesen lassen an zwei Stellen, nämlich: 𐤀𐤁𐤏𐤌 in No. 4 u. 12 am Schluss der Legende unter dem Feueraltar oder Tempel. Keiner wird die deutlichen Zeichen, als den gedachten Lautwerth darstellend, verkennen; wenn auch im Allgemeinen die Zeichen in No. 4 etwas älter erscheinen. Das Sain hat in beiden Legenden dieselbe Strichform, die wir auf Münzen Klein-

1) Die beifolgende Schrifttafel, Taf. III, welche auch ein Alphabet aus den genannten ägyptischen Monumenten gezogen den Lesern bietet, wird dies ohne Zweifel zu erhärten geeignet sein.

2) Den Uebergang von der dreistrichigen Form (gleich dem griechischen Zeta) bildet die der Gewichts-Inschrift von Abydos (vgl. de Vogüé: *Notice sur un talent de bronze trouvé à Abydos*, *Revue archéologique* 1862).

asiens mit aramäischen Legenden<sup>1)</sup> antreffen und die durchgehends auf den aramäisch-ägyptischen Monumenten anzutreffen ist; das Jod hat in No. 4 bereits die Gestalt der Papyrusfragmente des Duc de Blacas (s. Gesenius, monumenta ling. phoen. tab. 4 u. unsere Schrifttafel), in No. 12 die der Steininschrift von Carpentras (s. das.), beide stehen dem Jod, =  $\lambda$ , in der Legende  $\text{חריבוז}$  (Tribazes), s. Waddington a. a. O. Pl. V, no. 1, ziemlich nahe. Das Aleph hat fast schon die Form der hebräischen Quadratschrift, oder wie die in den ägypt.-aram. Monumenten. Sehr instruktiv ist die Gestalt des He in No. 4 und an andern Orten unserer Legenden; sie ist eine ziemlich alterthümliche und schon auf ältern Siegelsteinen aus den mesopotamischen Culturländern anzutreffen (s. unsere phön. Studien II, Taf. no. 1 u. 3)<sup>2)</sup>. Es ist das Prototyp des He der hebr. Quadratschrift, wie wir es, noch dem unsrigen ziemlich ähnlich, auf der bekannten Grabinschrift von St. Jacob finden<sup>3)</sup>.

Die Bedeutung aber von  $\text{זי אלה}$  = dem chaldäischen  $\text{זי אלה}$  „des Gottes“ oder „des Göttlichen“ ist unzweifelhaft<sup>4)</sup> und setzt diese Phrase natürlich ein nomen regens voraus, das wir zunächst aufsuchen wollen, ehe wir einzelne Varianten von  $\text{זי אלה}$  berücksichtigen. Jenes nomen werden wir in dem Worte, das den zwei Wörtern vorausgeht, zu suchen haben. Es besteht aus sechs Zeichen und kehrt in fast allen Legenden wieder. Es kann dies — das ist von vornherein klar — kein Nomen proprium sein, weil es auf den, verschiedene Könige, die sich merklich durch ihre Portraits unterscheiden, darstellenden Münzen sich zeigt. Die drei ersten Zeichen sind sicherlich  $\text{פרה}$ , das letzte ein  $\alpha$ , wenigstens ist dies unzweifelhaft auf den zwei bereits genannten No. 4 und 12. Die zwei noch übrigen Zeichen können  $\text{ר}$ ,  $\text{ר}$  oder  $\text{כ}$  sein. Nach sorgfältiger Erwägung aller übrigen Legenden sind wir dahin gelangt, das vierte für ein  $\text{כ}$  und das fünfte für ein  $\text{ר}$  zu nehmen, so dass das ganze Wort  $\text{סרחכרא}$  lautet. Dies bedeutet „Bild, Abbild“ und zwar ist dies die ältere Form von  $\text{סרחכר}$ , welches diese Bedeutung im Syrischen und Chaldäischen hat und auch auf den sassanidischen Denkmälern von Nakschi-Rustam und Kirmanschah

1) S. diese Zeitschr. XV, 623 fg., de Luynes a. a. O. und Waddington: *Mélanges de Numismatique et de Philologie*, Paris 1861, Pl. V, VI.

2) Ich lese No. 1 Z. 4 u. 5 jetzt:  $\text{זי הקרב להדר}$  „der dem Hadad opferte“ (= „Priester des Hadad“) und No. 3, Z. 4:  $\text{ירסא לבריה}$  „er möge seinen Sohn heilen“. Auch Rawlinson („bilingual readings“, in *Journal of Royal Asiatic Soc.* Vol. I. new Ser. p. 282 sq.) liest ebenso die zwei Zeilen in No. 1.

3) S. de Vogüé: *Inscriptions Hébraïques*, in der *Revue archéologique* 1864 u. de Saulcy das. u. *Voyage en terre Sainte*, II, 169.

4) Das  $\text{זי}$  ist durch die alten assyrischen Gewichte, durch cilicische Münzen (s. diese Ztschr. a. a. O.), durch das Gewicht von Abydos und die aram. ägypt. Monumente hinlänglich bekannt als = dem chaldäischen  $\text{זי}$  (s. auch weiter unten).



den genannten Bildwerken bemerken, fehlt diesen. Die Figuren des Königs, besonders die in No. 2 auf dem Thron sitzende mit Speer (oder Scepter) und Kelch können Nachbildungen der Seleuciden sein, wenn auch persische Vorbilder nicht abzuweisen sind. Denn auch in den Palästen von Persepolis, im Königssaal des Dareios nehmen wir diesen auf einem hohen Stuhl sitzend wahr, er hat das Scepter in der Rechten, einen Becher in der Linken<sup>1)</sup>. Der Schrift nach möchte man No. 1 u. 2 für jünger, als manche der übrigen z. B. N. 4 und 12 erklären. Auch ihre Legende ist etwas verschieden von den übrigen. No. 1 ist ziemlich undeutlich, weil die Münze überhaupt nicht in gutem Zustande ist (s. weiterhin) und erhält erst einiges Licht durch No. 2. Diese hat zur Seite des Thrones die Legenden:

בִּירָז פֶּרַחְכְּרָא זִי

und setzt sich diese fort in den Zeichen vor der Fahne: אֶנְדִּיאָ.

Das erste Wort finden wir in seinem Stamme בִּירָז componirt in Nr. 4 und 5 in dem Worte פֶּרַחְכְּרָא, noch allein stehend ganz deutlich über dem Bilde des Ahura-mazda in No. 6. Dieses Wort dürfte sich schwerlich aus dem Aramäischen erklären lassen. Sehr nahe aber liegt das persische بُرْز „magnitudo, majestas, altus“ s. Vullers s. v. Dieser Gelehrte führt das بُرْز auf die zendische Wurzel berez „crescere, augeri“ zurück, wovon im Zend bereza: „altus, sublimis, altitudo“, berezat „altus, magnus, splendens“ herzuleiten sei. Es passt daher recht gut, wenn wir in No. 2 „בִּירָז פֶּרַחְכְּרָא זִי“ „das erhabene Bild des . . .“ übersetzen, wovon die Legende in No. 1<sup>2)</sup>, über die wir uns, wegen der Undeutlichkeit der Zeichen nicht weiter auslassen wollen, nicht verschieden sein dürfte<sup>3)</sup>. Das letzte Wort aber auf No. 2 lesen wir אֶנְדִּיאָ nach genauer Prüfung der Legende durch Autopsie<sup>4)</sup>. Man könnte zwar in Zweifel sein, ob auch das letzte Zeichen ein Aleph sei; hält man jedoch die Legende von No. 3, die unzweifelhaft als letztes Zeichen ein Aleph hat, daneben, so wird man die Identität beider Inschriften mit Sicherheit zu behaupten vermögen. Zur Erklärung des Wortes אֶנְדִּיאָ müssen wir aber auf die Legende No. 7 verweisen. Hier lesen wir ganz deutlich

פֶּרַחְכְּרָא זִי [א]־לֵדִיאָ

und dürfen keinen Augenblick zweifeln, dass אֶנְדִּיאָ und אֶל־דִּיאָ

1) Vgl. Duncker, Geschichte des Alterthums II, 600, 2te Aufl.

2) Das erste Wort ist vielleicht בִּדְרָת zu lesen.

3) Wir besitzen von den drei ersten Münzen noch besondere Guttapercha-Abdrücke, aber trotzdem haben wir nichts genaueres über die Legende no. 1 bestimmen können.

4) Der lithographirte Abdruck des Duc de Luynes ist verschieden von dem von Vaux (Num. chron. XVIII, no. 7), doch lassen sich beide vereinigen, wie dies in dem von uns gegebenen geschehen ist.



identisch sind, was bei der Vertauschung der flüssigen Laute sehr leicht erklärlich ist<sup>1)</sup>. Ist doch das bekannte אֶזְרֵיטָא oder אֶזְרֵיטָא, mit dem in den Pehlewi-Uebersetzungen Ahuramazda wiedergegeben wird, nichts anderes, als das אֶזְרֵיטָא, mit Transposition von רֶה, nach der Ansicht Spiegel's (s. diese Zeitschr. XI, 101); so kann denn auch אֶזְרֵיטָא sehr gut = אֶזְרֵיטָא sein. Dies Wort ist nun der Plur. stat. emphat. von dem uns aus unsern Legenden bereits bekannten אֶזְרֵיטָא und ist gewiss in der Bedeutung von dem Sing. nicht verschieden; daher auch die Legenden von No. 2 (relativ auch No. 1):

בִּירוֹ פֶּרְחֶכְרָא זִי אֶהֱיָא

und No. 3<sup>2)</sup>: פֶּרְחֶכְרָא זִי [א]־כְּתִיָּא

mit No. 4: פֶּרְחֶכְרָא זִי אֱלֹהִים

und No. 12: פֶּרְחֶכְרָא זִי אֱלֹהִים

in sofern sie fast dieselben Worte enthalten, gleichen Sinnes sind. Darin jedoch differiren sie, dass die einzelnen Exemplare No. 3, 4 und 12 noch Zusätze enthalten, die wir durch Punkte angedeutet haben, und die zunächst besprochen werden müssen.

Die Münze No. 3 hat an der Seite der Fahne die Zeichen: פֶּחֶרֶז, פֶּחֶרֶז, oder פֶּחֶרֶז. Dies Wort ist jedenfalls nach Analogie von No. 12 und 14 ein Eigenname, über dessen Bedeutung ich nur eine Vermuthung wage. Bei der Lesung פֶּחֶרֶז<sup>3)</sup>, wenn wir es als componirt aus פֶּחֶר und רֶז halten, so ist die Bedeutung dominus, possessor majestatis, nicht unmöglich; die Identität von פֶּחֶר und פֶּחֶר dürfte man leicht zugeben, ebenso die von

פֶּחֶר und פֶּחֶר = dem neupersischen پیت, das dem zend. paiti, par. vat oder bat, und sanskr. पति entspricht (s. Vullers s. v.

پیت). Die Legende ist jedenfalls im Umfange der Münze zu lesen; sie beginnt unter dem Tempel, setzt sich fort hinter dem Beter und schliesst zur rechten Seite.

Zu No. 4 haben wir noch zwei Wörter ausser der Hauptlegende פֶּרְחֶכְרָא זִי אֱלֹהִים unter dem Feueraltar, nämlich vor der Fahne und hinter dem Könige. Das erstere ist zu lesen פֶּסֶס, פֶּסֶס oder פֶּסֶס; das dritte Zeichen ist Samech, ganz so, wie auf dem Stein von Carpentras im Worte אֶסְכֵּרִי, und da die Schrift unserer

1) Wenn, wie später sich unzweifelhaft herausstellen wird, unsere Legenden die ältesten Denkmäler der Pehlewi-Schrift sind, so zeigen sie auch in der Sprache, in der Mischung aramäischer und eranischer Wörter, diesen Charakter, und ebenso in der Vertauschung der Laute desselben Sprachorgans, wie dies im Pehlewi sehr häufig ist. S. Spiegel a. a. O.

2) Dass die Zeichen dieser Münze und die von No. 1 so undeutlich sind, rührt daher, dass diese auf ein echtes Exemplar aufgeschlagen sind; sie zeigen auch eine starke Vertiefung auf der Seite, welche die Inschrift enthält.

3) Da wir schon den Wechsel der flüssigen Laute in אֶזְרֵיטָא = אֶזְרֵיטָא bemerkt haben, so ist פֶּחֶרֶז auch leicht mit פֶּחֶרֶז zu identificiren.

Münzen sich ganz an die ägyptisch-aramäische anschliesst, so darf man auch sicher das 3te Zeichen für ein ס halten. Nimmt man nun ורס (oder ירס<sup>1)</sup>), so haben wir wiederum ein Wort, das parallel dem בירז oder ברז steht, und lautlich auch von ihm nicht sehr verschieden; daher es nicht zu kühn erscheinen wird, wenn wir die Legende in No. 4 übersetzen: „das erhabene Abbild des göttlichen.“

Es fehlt nun noch das letzte Wort hinter dem Könige. Dies kann nicht anders gelesen werden als פהוברז. Wiederum eine Zusammensetzung mit ברז, und ist hier wie in No. 3 als Eigenname zu nehmen, das wir möglicherweise wiedergeben können „der grosse Herrscher, oder Fürst“<sup>2)</sup>? פרו erinnert an das biblische פרוה Pl. פרוה, das ebenfalls nur im Indischen seine Etymologie hat (vgl. Monatsnamen von Benfey und Stern S. 195). Die Annahme, dass פהוברז ein Nom. propr. sei, scheint uns auch deshalb wahrscheinlich, weil im Felde vor dem Könige ein isolirtes ס sich findet, was häufig auf Münzen auf einen bereits genannten Namen hinweist, und weil auch sonst auf unsern Monumenten an dieser Stelle, in der nächsten Nähe des Königs ein Nom. propr. sich findet; so z. B. in No. 12, wo wir an der genannten Stelle כרדוצתר (Artaxerxes) lesen, vgl. auch oben No. 3. und weiterhin No. 14.

Die nächstfolgende Münze, zu deren Entzifferung wir uns wenden, scheint demselben Fürsten, oder vielmehr einem Namensgenossen desselben<sup>3)</sup> anzugehören; denn aller Wahrscheinlichkeit nach ist auch die Legende hinter dem Könige zu lesen: פהוברז; voran geht זי פרהכרא. An der richtigen Lesung des ersten Wortes darf man keinen Augenblick bei dem häufigen Vorkommen desselben zweifeln, wenn auch das zweite Zeichen eher wie ein Beth aussieht. Das zur Seite der Fahne stehende liest Herr Thomas (Num.

Chron. N. 5. VI a. a. O.) „<sup>י</sup><sub>ב</sub> Ur-bad, „lord of fire“, the modern <sup>י</sup><sub>ב</sub> Hirbad“. Uns scheint eher זי das erste und das Ganze ein Epitheton zu dem פרהכרא, wie auf den vorhergehenden Münzen, zu sein. Da indessen פהוברז זי פרהכרא an und für sich schon einen erträglichen Sinn giebt, so kann auch <sup>י</sup><sub>ב</sub> oder <sup>י</sup><sub>ב</sub> oder auch

1) Nach der vorhergehenden Anmerkung macht es keine Schwierigkeit das eine oder das andere zu wählen.

2) In dieser Bedeutung wäre mithin das פהוברז nicht verschieden von ארתחשתר (s. über dessen Etymologie Saint-Martin, histoire des Arsacides I, 256 fg.) und ארתחשתא (s. Rödiger. Addenda zu Gesenius „thesaurus“ p. 73 „arta = zend. arēta „venerandus“ et khschathra „imperium“. Der Name Piruz (od. aram. Beruz) = pers. <sup>پ</sup><sub>ر</sub> <sup>و</sup><sub>ز</sub> oder <sup>ف</sup><sub>ی</sub> <sup>ر</sup><sub>ز</sub> ist auf denselben Stamm <sup>ر</sup><sub>ز</sub> zurückzuführen, er bedeutet soviel wie „Nicator“.

3) Das letztere ist schon deshalb vorzuziehen, weil die Schrift auf No. 5 gewiss jünger als auf No. 4 ist.

$\frac{\text{נ} \text{ ב}}{\text{ב}}$  sich auf den König beziehen; doch weiss ich nichts recht Passendes für diese Wörter zu finden.

Die Münze No. 6 ist in mehr als einer Beziehung merkwürdig. Zunächst dadurch, dass hier zum ersten Male das Bild des Ahura-mazda über dem Tempel sich zeigt, ferner dass die gewöhnliche Legende seitwärts, aber doch so gestellt ist, dass man sie in Bezug auf den König betrachten kann, und endlich, dass noch andere kleinere Beischriften nicht fehlen. Die Hauptlegende ist etwas modificirt in Bezug auf das dritte Wort nämlich:  $\text{פֿרֿהֿרֿאֿ זִי אֱלֹהִי}$ ; dies letzte Wort ist in dieser Form  $\text{אֱלֹהִי}$  uns auf diesen Münzen nicht wieder begegnet; wir kennen es wohl von den nabathäischen Inschriften der Sinaihalbinsel her in Namen  $\text{עֲבֹד־אֱלֹהִי}$ ,  $\text{אֱלֹהִי אֱבֹד־אֱלֹהִי}$  neben dem einfachen  $\text{אֱלֹהִי}$ ... doch ist uns mit dieser Analogie nicht sehr viel gedient<sup>1)</sup>, da auch auf jenen Inschriften noch keine ganz einfache Erklärung dieser ungewöhnlichen Form gefunden ist. S. unsere Vermuthung in dieser Zeitschr. XIV, S. 385 und Meier das. XVII, S. 601. Die Annahme des letztern, es sei  $\text{אֱלֹהִי}$  verkürzte Form für den Plur. auf in, ist am Ende gar nicht nöthig, wenn  $\text{אֱלֹהִי}$  für  $\text{אֱלֹהִיָּהּ}$ , st. estr. plur., stünde, und so könnten die dortigen Inschriften in diesem Punkte am Ende durch unsere Münzlegenden Aufklärung erhalten, indem wir annehmen, dass  $\text{אֱלֹהִי}$  aus  $\text{אֱלֹהִיָּהּ}$  verkürzt sei, wie denn in der That das folgende Exemplar No. 7  $\text{אֱלֹהִיָּהּ}$  hat, nach Analogie des bereits besprochenen  $\text{אֱלֹהִיָּהּ}$ . Das deutliche  $\text{בֿרֿז}$  über dem Bilde des Ahura-mazda bezieht sich gewiss auf diesen selbst.

Von der Legende unter dem Altar ist nur noch  $\text{צִירִילָא}$ ... zu erkennen<sup>2)</sup>, höchst wahrscheinlich das Nom. propr. des Königs; aber wie der vollständige Name gelautet habe, wagen wir nicht zu vermuthen, weil der Conjectur, zumal bei der eigenthümlich klingenden Endung, die mehr an semitische als eranische Formation<sup>3)</sup> erinnert, ein weites Feld geöffnet ist. — Die zwei Zeichen über dem Strich zur Seite des Königs können wir  $\text{סֿם}$ <sup>4)</sup> lesen und an

1) Bei dem theilweisen Aramaismus unserer Legenden und andern später anzuführenden Gründen liegt die Versuchung, an nabathäischen Einfluss zu denken, nicht gar zu fern, zumal, wie später gezeigt werden soll, der Einfluss der Nabathäer und Spuren ihrer Anwesenheit im fernen Osten nachgewiesen werden kann.

2) Das letzte Zeichen ist gewiss nicht anders zu deuten und es findet sich ebenso auch im Aramäisch-Aegyptischen, obgleich die übrigen Zeichen der Inschrift für Aleph etwas verschieden geformt sind. Ueberhaupt tritt in unserer Münze ganz besonders die Eigenthümlichkeit hervor, dass alle Buchstaben, bis auf Aleph, ein ziemlich alterthümliches Gepräge haben.

3) Man findet wohl auch Pehlewi-Inschriften auf Gemmen (in dieser Ztschr. XVIII, No. 24):  $\text{אֱסִרֹּלֵא}$ , allein dieser Name ist, wie Mordtmann auch richtig gesehen, = Abdullah und so auch auf den Ispehbedenmünzen.

4) Ebenso ist dies Wort auf den cilicischen Münzen (s. diese Ztschr. VI, 466 und XV, 628; vgl. auch Spiegel, Grammatik a. a. O. S. 181 u. Mordt-

persisches **سیم**, aram. **סימא** „Silber“ erinnern; ein solches Samech in dieser Schriftart ist nachweisbar z. B. in der aram. ägyptischen vgl. die Inschrift von Carpentras, doch muss diese Lesung so lange zweifelhaft bleiben, bis ein besseres Exemplar dieselbe bestätigt.

Die Buchstaben zur Seite der Fahne sind ganz und gar unleserlich.

Die Hauptinschrift in No. 7 lässt sich leicht in

[פ]רחכרא זי [א]לדיא

herstellen; das Lamed müsste im untern Theile umgebogen sein, und ist vielleicht auch auf einem besser erhaltenen Exemplare in der gewöhnlichen Form sichtbar. Die Legende zur Seite der Fahne lesen wir, in Rücksicht auf die folgenden Münzen, welche dieselbe Inschrift haben:

פחוררז

wahrscheinlich der Name des Herrschers.

Von der Legende in No. 8 ist nur deutlich פרחכרא unter dem Altar; die Inschrift scheint wie in No. 7 sich zur Seite des Betenden fortzusetzen und wahrscheinlich אלדיא זי gelautet zu haben; vom letztern Worte sind noch Spuren vorhanden. Vor der Fahne lässt sich die Legende zu [פ]חוררז ergänzen.

In der Münze 9,a ist die Legende, wie es scheint, eine ganz barbarische Nachahmung der folgenden 9,b. Nur ein einziges Zeichen, ein Aleph, ist im Ganzen unter denen, welche unter dem Altar und hinter dem Könige angebracht sind, sichtbar. Dagegen sind wohl die Buchstaben an der Fahne klarer, aber doch theilweise in ganz ungewöhnlicher Form; möglich dass

פחוררז

בר

beabsichtigt worden, wie in No. 11 jedenfalls weichen die meisten Zeichen von der sonst in unsern Münzen gebräuchlichen sehr ab. Dagegen sind die Zeichen in 9,b<sup>1)</sup>, soweit die Münze unbeschädigt ist, ganz deutlich und ist dieselbe gewiss das Original der barbarischen Nachahmung von 9,a. Leider ist die Münze nicht gut erhalten und zur linken Seite ist ein Stück abgesprungen, so dass nur noch nach פרחכרא ein ז sichtbar ist. Dagegen ist die Legende an der Seite der Fahne ganz deutlich, bis auf den vorletzten Buchstaben der grösseren Zeile. Wir lesen:

פחוררז

בר

mann in dieser Ztschr V, 95 u. VIII, 111, die auch dies Wort auf sassanidischen Münzen nachweisen).

1) Es ist dies die Münze, welche Thomas (a. a. O. p. 6) als „New coin in the B. M.“ mit der Inschrift: „רתוראת“ und weiter „ורחדרשיג“ bezeichnet.

בר

Ich verdanke der Güte des Herrn F. Madden einen galvanoplastischen Abdruck. Derselbe Gelehrte theilte mir auch mit, dass diese Münze seit 1856 dem britischen Museum angehört, auch die Gewichtsangabe ist von Hrn. Madden.

oder auch, wenn man der gleichen Gestalt von  $\text{ד}$  und  $\text{ר}$  Rechnung trägt:

סחורר

בר

was freilich auch noch andere Modificationen zulässt<sup>1)</sup>.

No. 10 hat in sehr deutlichen Zeichen unter dem Altar  $\text{סחורר}$ , dagegen fehlt die Fortsetzung der Legende, nur vor der Fahne steht deutlich:  $\text{סחורר}$ . Wenn diese Legende den Münzherrn andeuten sollte, so müsste man auch, vorausgesetzt dass No. 8 dieselbe Inschrift hat, Portraitähnlichkeit bei beiden Münzen (No. 8. und 10) erwarten, wenn man dieselbe Persönlichkeit voraussetzt, was freilich nicht der Fall ist; daher wir annehmen können, dass beide Herrscher denselben Namen führten. Mehr Ähnlichkeit haben die Portraits in No. 8. und 9, so wie No. 10 und die folgende.

Diese (No. 11) mit der Inschrift  $\text{סחורר}$  und zur Seite der Fahne:  $\text{סחורר}$  zeigt wohl, wie gesagt, eine grosse Uebereinstimmung in der Fabrik und der ganzen Darstellung, weniger jedoch in der Gestalt des Betenden. Das Bild desselben in No. 10 zeigt mehr jugendliche Züge, das in No. 11, die eines ältern Mannes; auch differiren beide in der Inschrift neben der Fahne, wenn auch die Differenz zwischen  $\text{סחורר}$  und  $\text{סחורר}$  nicht sehr bedeutend ist.

No. 12 haben wir schon im Vorhergehenden besprochen; No. 13 hat keine lesbare Legende. Bei No. 14 fehlt die gewöhnliche Inschrift:  $\text{סחורר זי אלה}$  die sonst auf diesen Münzen sich zeigt, sie müsste denn beabsichtigt sein in den undeutlichen Zeichen neben der Fahne und hinter dem Betenden; deutlicher ist die Unterschrift unter dem Altar:  $\text{חורחשטר}$  wahrscheinlich der Name des Herrschers; die Endung  $\text{שטר}$  erinnert an bekannte persische Namen (vgl. auch  $\text{חורחצר}$  No. 12); unsicher ist die Bestimmung des zweiten und dritten Zeichens, daher auch  $\text{חורחשטר} = \text{חורחצר}$  No. 12 möglich ist, und dies ist uns auch wahrscheinlicher. Ganz barbarisch ist die Legende in No. 15, wahrscheinlich ist durch dieselbe  $\text{סחורר}$  auszudrücken beabsichtigt worden. Uebrigens besitzt das britische Museum, wie ich mich dessen recht gut erinnere, noch manches Exemplar mit solchen entarteten Legenden<sup>2)</sup>. Wieso diese Entartung gekommen sein mochte, werden wir alsbald zu finden uns bemühen, wenn wir über Münzherrn, Heimath, Zeitalter und Schrift unserer Monumente handeln.

1) An diesem Orte würde man, im Falle man  $\text{סחורר}$   $\text{בר}$  liest, das  $\text{בר}$

= dem neupersischen  $\text{بر}$  „Glanz, Majestät“ auffassen können, freilich muss dann auch diese Bedeutung zu der Legende No. 5 passen können.

2) Eine solche Legende einer aus Hamadan herrührenden Münze haben wir im J. 1855 copirt, sie hat fast dieselbe Legende unter dem Tempel, und einige Buchstaben zur Rechten der Fahne. Vielleicht ist es dieselbe Münze, die wir unter 15 gegeben, und ist nicht genau copirt worden.

Unsere bisherigen Untersuchungen der Legenden haben uns neben dem appellativischen Theil auch einzelne Eigennamen wie *הרדחשתי* und *הרדחשתי*, die wir ohne Bedenken = Artaxerxes nehmen dürfen, ergeben. Nach Analogie dieser Eigennamen darf man auch noch andere, wie *פחוצרז*, *פחוצרז* etc. in gleicher Geltung voraussetzen, also als Münzherrn unserer Stücke. Wir sind freilich dadurch noch immer nicht in den Stand gesetzt mit den gedachten Namen auch geschichtlich bekannte Persönlichkeiten zu ermitteln. Es ist diese Erscheinung in der Wissenschaft der Münzkunde keine ungewöhnliche; ganze Reihen von Herrschern lehrt sie uns kennen, über welche die Geschichte schweigt<sup>1)</sup>. Um daher das Zeitalter unserer Münzen zu bestimmen, sind wir auf andere Kennzeichen angewiesen. — Aus der Fabrik allein sichere Kriterien herzunehmen, ist allerdings sehr misslich. Wir sehen dies aus den bedeutenden Schwankungen, die bei der Zeitbestimmung unserer Monumente selbst Statt gefunden haben, allzudeutlich; während früher der Duc de Luyne geneigt war das fünfte vorchristliche Jahrhundert ihnen anzuweisen, geht Vaux in das arsacidische Zeitalter und Thomas bis 189 v. Chr. hinab.

Nach unserer Ansicht, die auch von Andern schon geäußert worden, haben wir unsere Münzen als persische Provinzialmünzen zu betrachten, geprägt von Herrschern, welche, wenn nicht schon unter Alexander des Grossen Oberhoheit, so doch unter der ersten Seleuciden, bis hinab in die Zeiten der Arsaciden regiert haben. Früher hinauf zu gehen, etwa bis zu den Achämeniden, verbietet uns schon, neben andern Gründen, die sich auf die Symbole und die Schrift der Münzen stützen, der Münzfuss; dieser weist uns als terminus a quo, die Regierung Alexander des Grossen an, auf den eben der Münzfuss zurückzuführen ist<sup>2)</sup>. Unsere Münzen bieten uns meistens Tetradrachmen, neben einigen wenigen Drachmen, nämlich:

No. 11 . . .	=	16, 95	gr.
„ 6 . . .	=	16, 94	„
„ 4 . . .	=	16, 90	„
„ 10 . . .	=	16, 75	„
„ 7 . . .	=	16, 70	„
„ 2 . . .	=	16, 62	„
„ 9,a . .	=	16, 50	„
„ 9,b . .	=	16, 4	„

1) Man denke nur an die baktrischen Münzen, welche von der Mitte des dritten Jahrhunderts vor Chr. an geprägt worden sind.

2) Vgl. J. Brandis: das Münz-, Mass- und Gewichtswesen in Vorderasien bis auf Alexander den Grossen, Berlin 1866, S. 379. Die bei v. Prokesch-Osten (a. a. O. Taf. II, no. 20) aufgeführte Münze von 27,40 gr. ist nach Brandis wahrscheinlich eine Hexadrachme. Die Obolen, die derselbe Gelehrte S. 431 im Münzverzeichnisse aufführt, sind jüngeren Datums.

No. 1 . . .	=	15, 81 <sup>1)</sup> gr.
„ 3 . . .	=	3, 43 „
„ 13 . . .	=	4, 10 „
„ 12 . . .	=	3, 93 „
„ 14 . . .	=	2, 82 „

also ganz nach attischem Münzfusse.

Dagegen weisen uns Herkunft der Münzen, die Namen, die auf ihnen sich finden, sowie die Kleidung und die religiösen Symbole auf Persien, wo die Prägstätte zu suchen ist. — Die meisten unserer Münzen stammen aus der Nähe von Hamadan, Schiras und Kerman <sup>2)</sup>, also aus der Provinz Persis, wie die Alten sie auffassten. Dies Moment ist, wie schon erwähnt, auch bei Silberprägung als Fingerzeig für die ursprüngliche Prägstätte nicht zu übersehen. Dazu weisen noch speciell auf dieses Land folgende Eigentümlichkeiten in Bräuchen und Kleidung hin: Der König auf No. 2, mit dem Scepter und dem Kelch, ist ganz nach altpersischem Muster, wie wir achämenidische Könige auf den Bildwerken von Persepolis und Nakschi Rustam finden (s. das grosse Kupferwerk von Flandin „La Perse“, dessen wir noch später erwähnen werden); der König hat wahrscheinlich den Soma-Trank in dem Kelche. Der Kopfputz ist auf den zwei ersten Münzen die Mitra <sup>3)</sup>, ohne die *Kidaris* oder *Kiraris* (= hebr. כִּרְיָס). Diese letztere zeichnet den Grosskönig aus, während die Mitra auch von gewöhnlichen Persern getragen wurde. Dadurch geben sich denn auch die Bildnisse der Personen auf unsern Münzen als Statthalter oder Unterkönige, wie früher auch die Satrapen dadurch kenntlich waren <sup>4)</sup>, zu erkennen. Nicht minder aber weist die Stellung des Kopfes nach Rechts auf den Unterkönig hin, während der Grosskönig nach Links schaut, ein Kennzeichen, das sich schon bei den ältesten Arsaciden wahrnehmen lässt (s. v. Prokesch-Osten in der Archäolog.

1) Dass diese Tetradrachme soviel an dem Normalgewicht verloren hat, rührt daher, dass sie auf eine Tetradrachme Alexander des Gr. aufgeschlagen ist. Das lehrt der Augenschein. Gewiss hat Thomas unsere Münze im Auge, wenn er (a. a. O. im Athenaeum p. 402, Anm.) bemerkt: „One — if not more than one — of these coins has been struck upon a piece of Alexander the Great; his profile is still to be seen on the edge of the coin, outside the new die.“ Ein Grund also mehr, dass wir nicht über Alexander d. Gr. Zeit hinausgehen dürfen, zumal no. 1 eine der ältesten unserer Münzen ist.

2) Sämmtliche Münzen, welche v. Prokesch-Osten auführt, stammen daher. Die Provinz Kerman, welche Herodot unbekannt war, wurde gewiss zu Persis gerechnet, doch nennt dieser Geschichtschreiber die *Περσῆναι*, welche man für Bewohner von Kerman zu halten hat. Bei den spätern Geographen finden wir *Καρυνία*. Noch heute wohnen hier Feueranbeter; viele von ihnen führen noch die Namen ihrer alten Könige, was natürlich den Fanatismus der übrigen Landesbewohner anregt. S. Petermann, Reisen in den Orient II, S. 204 und Spiegel, Eran S. 227 fg.

3) Abbildungen derselben s. bei G. Rawlinson, ancient monarchies II, S. 99.

4) S. Brandis a. a. O. S. 241. Anm. 6.



Zeitung 1866. S. 202). Auf den relativ späteren Münzen, von No. 3 an tritt zu jenem Kopfputz noch die Binde, *paitidana*<sup>1)</sup> hinzu. In der in der Anmerkung angeführten Stelle des *Vendidad* giebt Ahuramazda dem Zarathustra die Anweisung, wie der Athrava (Priester) zu beten habe: gegürtet und mit der Binde versehen. Diese verhüllte den untern Theil des Gesichts bis zur Nase, damit der unreine Hauch das heilige Feuer nicht anblase. Offenbar aber ist auf unsern Münzen der Beter und der auf der Rückseite abgebildete Herrscher ein und dieselbe Persönlichkeit. Die Anbetung scheint aber auch auf unsern Denkmälern nicht vor einem einfachen Feueraltar gedacht zu sein, sondern in einem geschlossenen Tempel, oder doch in einem eingezäunten Orte in ähnlicher Weise, wie auch die alten Perser ihre Andacht verrichtet haben<sup>2)</sup>. Denn unsere Cultusstätte unterscheidet sich ebensowohl von den Feneraltären der spätern Sassaniden, wie wir jene auf Steinmonumenten und zahlreichen Münzen wahrnehmen, als auch von den der früheren Achämeniden, auf deren Steinmonumenten wir den König nicht selten in kniender Stellung vor dem Altar finden. In derselben Stellung wie jene Könige, sehen wir auch auf dem Rev. der meisten unserer Münzen den Fürsten, den Bogen auf dem Boden haltend<sup>3)</sup>. Auch der Schmuck der Ohrringe, die wir auf unsern Abbildern finden, stimmt ganz gut mit dem, was wir in dieser Hinsicht von den alten Persern wissen<sup>4)</sup>, und mit der Erzählung Arrian's, nach welcher man im Grabe des Cyrus Ohrringe gefunden<sup>5)</sup>, eine Thatsache, welche auch durch neuere Funde bestätigt worden ist<sup>6)</sup>.

Auch die Fahne an der Seite der Tempels muss wohl ein religiöses Symbol bedeuten, das uns aber sonst nicht weiter bekannt ist.

Sicherlich gehörte aber auch zum religiösen Cultus das Bild des Ahuramazda, gerade in der Form, wie es uns so sehr häufig auf Steinmonumenten, Siegeln und Münzen persischer Herkunft begegnet; daher wohl auch die Annahme gerechtfertigt ist, dass sowohl die Münzherrn, als auch diejenigen, für welche die Münzen geprägt worden sind, Anhänger der Avestareligion gewesen sein müssen<sup>7)</sup>.

1) Zend. *paitidhāna*, Huzw. *دائیدانا*, vgl. Spiegel, *Avesta*, *Vendid.* XVI, 1, 2 und Vullers *lex. pers.* s. v. *دائیدانا* II p. 1540 sq.

2) Vgl. Strabo p. 733, s. auch Duncker, *Geschichte des Alterthums* I, p. 378 u. Rapp in dieser Zeitschr. XX, S. 85.

3) S. die zahlreichen Abbildungen aus Persepolis bei Flandin a. a. O.

4) S. Visconti, *Iconographie grecque* III, p. 54. Anm.

5) *De expeditione Alex.* I, 6 p. 436.

6) S. George Rawlinson a. a. O. I, p. 460. II, p. 104.

7) Auch das Erscheinen von Königsnamen, die die Avesta kennt, zeugt von der Belebung und Anhänglichkeit für die Ahuramazda-Religion, wie dies sich auch unter den Sassaniden kund giebt. Vgl. Prud'homme, *essai d'une histoire de la dynastie des Sassanides etc.* *Journal asiatique*, Fév. Mars 1866, p. 126 fg.

Das passt aber nicht auf die Parther, die nach Allem, was wir von ihnen wissen und was auch ihre zahlreichen Münzen beweisen, keineswegs zu diesem Cultus sich bekannt haben. Dies ist wohl der Fall bei den Sassaniden, aber soweit hinab zu gehen, verbietet sowohl die Fabrik, als auch die Schrift (s. weiterhin) unserer Münzen. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass wir es mit Lokalherrschern in der Provinz Persis und weiter östlich, da die Herkunft einzelner Münzen zu dieser Schlussfolge berechtigt, und zwar nach den Zeiten Alexander des Grossen zu thun haben. Die Unabhängigkeit jener Fürsten ging soweit, dass sie aus eigener Machtvollkommenheit Geld prägen konnten. Soweit uns die nur spärlich fliessenden geschichtlichen Quellen zugänglich sind, werden wir ein solches Verhältniss auch bestätigt finden. Erwägen wir daher die geschichtlichen Zustände der erwähnten Provinz unter Alexander und nach den Zeiten dieses Herrschers.

Alexander hatte gewiss in kluger staatsmännischer Berechnung die innern Einrichtungen der unterworfenen Länder unangetastet gelassen, zumal in einem Lande wie Persien, das von Alters her eine strenggeschiedene Stammeseintheilung mit bestimmten Vorrechten besass (vgl. Herodot 1, 125), die Cyrus und vollends Darius nicht vernichten wollten und konnten. Letzterer führte freilich eine grössere Centralisation ein, aber schon seine Nachfolger mussten die Zügel der Regierung schlaffer halten und entfremdeten sich auch allmählig immer mehr dem ursprünglichen Heimathlande. Daher blieben die Perser von dem Untergange der Grosskönige unberührt, sie blieben in ihrem Lande nach wie vor unbeirrt, sie wählten wie früher ihre Häuptlinge zur Besorgung der Stammesangelegenheiten und gingen ihren gewöhnlichen Beschäftigungen nach <sup>1)</sup>. — Die Zeiten der ersten Seleuciden waren auch sicherlich nicht geeignet in Persien selbst grössere Souverainitätsrechte geltend zu machen. Anerkennung der Oberhoheit war gewiss das Höchste, das Seleucus Nicator und seine nächsten Nachfolger von den Stammesfürsten der Perser zu erwirken vermochten. Die Arsaciden konnten vielleicht vor dem sechsten Herrscher dieser Dynastie (Mithridates I) nicht einmal diese Hoheitsrechte ganz geltend machen, und von diesem Könige wissen wir nur, dass er die Perser und Elymäer angriff und sie zur Anerkennung seiner Oberherrschaft nöthigte (vgl. Justin. 36, 1). Wie lose jedoch das Band war, das die Vasallenfürsten an den parthischen König knüpfte, beweist der schnelle Abfall derselben von Mithridates I in seinen Kämpfen gegen Demetrius II; Perser und Elymäer stellten sich auf Seiten des Syrsers und würden

1) Vgl. Spiegel: Eran S. 88 u. dessen Abhandlung: Ueber die iranische Stammverfassung, in den Abhandlungen d. baier. Akademie d. Wissensch. VII (1853), S. 687 fg., ferner St. Martin: histoire des Arsacides, I, S. 17 fg. Auch Masudi in den „goldenen Wiesen“ II, S. 132 fg. hat die Zustände, die Alexander d. Gr. herbeigeführt, nicht ganz unhistorisch geschildert.

auch in der Folge zu ihm gehalten haben, wenn er nicht ihre Unterstützung durch sein stolzes Gebahren und unpolitisches Verfahren sich verschertzt und Mithridates den vollständigsten Sieg verschafft hätte<sup>1)</sup>. Dieser Fürst nimmt jetzt die Stellung eines „Grosskönigs“ ein und nennt sich auch so zuerst mit diesem stolzen Titel auf seinen Münzen. Dass trotzdem in dem Verhältnisse zu den untergebenen Königen, und speciell zu denen in Persien sich nichts geändert habe, beweist das Vorhandensein einzelner Münzen, wie später gezeigt werden wird, welche unter Mithridates I. und seinem Nachfolger von den untergebenen Vasallenkönigen geprägt worden sind, und Strabo lässt einen Schluss nach rückwärts zu, wenn er noch von seiner Zeit (XV, 736) erwähnt: „Νῦν δ' ἤδη καὶ αὐτοὺς συνεστῶτες οἱ Πέρσαι βασιλέας ἔχουσιν ὑπηκόους ἐτέροις βασιλεῦσι πρότερον μὲν Μακεδόσι νῦν δὲ Παρθυραίοις“. Die Parther dachten ebensowenig daran, wie die Achämeniden, die innern Verhältnisse der eranischen Stämme zu ändern<sup>2)</sup>. Dass die parthische Herrschaft überhaupt eine Art Feudalstaat gewesen sei, ist nur zu wohl begründet, daher die orientalischen Geschichtsschreiber die ganze Epoche dieser Herrscher ملوك السواتف nennen<sup>3)</sup>. Ganz treffend spricht sich darüber v. Prokesch-Osten<sup>4)</sup> aus und seine Worte mögen hier einen Platz finden. „Die irrige moderne europäische Auffassung von der Art und Gestaltung asiatischer Grossstaaten ist viel Schuld an der Verwirrung (bei der Classification der Arsaciden). Je tiefer wir in die Vergangenheit zurückgehen, desto losere Staatsgebilde finden wir. Die Weltreiche der ältesten Zeit waren nur Vereine unabhängiger Länder durch das gemeinsame religiöse Band, den gemeinsamen Völkerursprung unter gemeinsamem Oberkönige verbunden, dem König der Könige, dessen Titel eben nicht mehr sagte, als er wirklich war. Wenn auch zeitweise und zwar zuerst mit Hydaspes diese Urgestaltung einem Satrapen- und Kanzeleisystem wich, so konnte die alte Herrenwelt doch nicht so bald überwunden werden. Es brachen ihre Hauptsäulen die Religion und die tiefe in's Blut gegangene Verehrung für Stamm und Familie, selbst unter den Griechen und Römern, den Trägern der Gleichheit und Gewaltherrschaft nicht ganz zusammen, um so weniger, als sich beide vom macedonischen Eroberer, bis herauf zu dem Wüstlinge, wie Caracalla, unter dem Gewichte

1) Später wiederholen sich solche Abfälle. Vgl. Just. 38, 10.

2) Spiegel, Eran S. 112.

3) Vgl. Plin. H. N. VI, 29: „Regna Parthorum duodeviginti sunt omnia: ita enim dividunt provincias, circa duo (ut diximus) maria, Rubrum a meridie, Hyrcanum a septentrione. Ex iis undecim, quae superiora dicuntur, incipiunt a confinio Armeniae, Caspiisque litoribus: pertinent ad Seythas, cum quibus ex aequo degunt. Reliqua septem regna inferiora appellantur. Vgl. auch Plut. vit. Lucull. c. 21.

4) a. a. O. der Denkschriften S. 328.

der überlieferten Gesinnung beugen mussten. Als sich unter Arsaces die alte asiatische Welt der Despotie der Seleuciden entzog, kamen dort die alten Formen, soweit sie noch lebensfähig waren, zum Vorschein. Es gab wieder einen König der Könige und ein Reich, das eine Einheit im modernen Sinne bildete. Es musste neben dem Staatsoberhaupt gleichzeitige Könige in verschiedenen Ländern des Staates geben, wie uns dies ja von griechischen und römischen Geschichtschreibern genügend bestätigt wird, für Armenien, Medien, Sophiene, Gorduene, Elymais, Adiabene, Characene u. s. w. und es konnte an Prätendenten der obersten Würde nicht fehlen. Es giebt keinen Grund zu glauben, dass diese alle nicht auch ihre Münzen hatten, es mag also mehrere Arsaciden geben, die Lindsay in die Folge einreihet, während sie gleichzeitige waren, und es mögen noch ganze Folgen von Königen aufgefunden werden, deren Münze mehr oder weniger im Style der Arsaciden geprägt ist, oder sich auch dem Style der syrischen und baktrischen Könige, deren Nachbarn sie waren, nähert und die dennoch zum parthischen Reiche gehörten.“

Die Machtvollkommenheit aber der untergebenen Könige Münzen zu schlagen scheint als ein Recht betrachtet worden zu sein, das sich aus früheren Zeiten herschreibt und wurde schon zur Zeit der Achämeniden nicht als ein usurpatorisches betrachtet. „Le droit monétaire“, sagt einer der grössten Münzkenner unserer Zeit <sup>1)</sup>, „n'était pas dans l'empire persan, ni même dans l'antiquité généralement, l'apanage exclusif du pouvoir politique suprême, comme il est de nos jours; c'était un droit inhérent à chaque communauté, petite ou grande, qu'elle fût citée, principauté, héréditaire ou satrapie. En fait, ce droit a été exercé pendant tout le cours de la domination persane, concurremment et simultanément avec la monnaie royale, par des villes, par des despotes locaux, par des satrapes héréditaires ou revêtus de fonctions extraordinaires“. Wenn also schon in den ältesten Zeiten des persischen Reiches, als noch ein strengeres Einheitsstreben vorhanden war, das Münzrecht kein so eingeschränktes war — die frühere Ansicht von der strengen Handhabung dieses Rechts von Seiten der persischen Grosskönige darf wohl als beseitigt betrachtet werden — so lässt sich gewiss nach dem Sturz des Achämenidenreiches, in den Zeiten der Seleuciden und der ersten Arsaciden, wo jenes einheitliche Regiment sehr gelockert war, kein Grund geltend machen, dass von dem Recht der Münzprägung nicht ein sehr ausgedehnter Gebrauch gemacht worden sein sollte.

Wir sind aber geneigt dieses Recht bei den persischen Unterkönigen, wie schon erwähnt, bereits unter den ersten Seleuciden — wenn nicht gar unter Alexander d. Gr. selbst — beginnen zu las-

1) Waddington: *Mélanges de numismatique et de philologie*, Paris 1861, p. 101.



sen. Ausser der Fabrik und der Schrift (wovon später) spricht von vornherein dafür, dass die Ausgabe unserer Münzen, nach der grossen Anzahl der bisher aufgefundenen Exemplare zu urtheilen, in Tetradrachmen Statt gefunden hat, während Drachmen nur zum geringeren Theil vorhanden sind; gerade wie dies auch bei der Silberprägung Alexanders und seiner Nachfolger der Fall war. Mithin scheint auch hier von den Provinzialherrschern in Persien, sowie in Gewicht, so auch in der Form der Stücke überhaupt griechisches Muster vorgelegen zu haben, wenn auch die specielle Bild-Darstellung von einheimischen religiösen Anschauungen bedingt war. Der umgekehrte Fall fand aber bei der Münzprägung der Arsaciden Statt. Hier war die ursprüngliche Ausprägung in Drachmen, denen später erst Tetradrachmen folgten<sup>1)</sup>. Allmählig erst hat sich die Münzprägung der Parther bei den Provinzialherrschern Einfluss verschafft, indem auch bei ihnen Drachmenprägung in Aufnahme kam; denn auch in der Blüthezeit der parthischen Herrschaft hat die Provinzialpräge, wie gesagt, in Persien nicht aufgehört, wie dies noch weiterhin gezeigt werden soll. Im Anfange jedoch, als die Provinzialherrscher zu prägen begannen — und mit unsern Münzen ist ohne Zweifel der Anfang gemacht worden — ist die Abhängigkeit von den Parthern in der Silberprägung gewiss abzuweisen, und hat sich diese Unabhängigkeit ein paar Säcula erhalten; denn nach den verschiedenen Portraits, die sich auf den vorgelegten Münzen zeigen, haben sehr viele Herrscher nach den alten überkommenen Formen weiter geprägt, und selbst in der Blüthezeit der Parther ist der Uebergang zu andern Formen erst sehr allmählig geschehen.

Gegen eine so frühe Datirung unserer Legenden wird man auch die auffallende Sprachmischung nicht geltend machen können; eine solche Mischung aramäischer und eranischer Elemente, ist allerdings in weiterem Umfang erst aus der spätern Zeit der Sassaniden bekannt, doch fehlt es nicht an einzelnen Anzeichen, dass schon frühzeitig eranische und aramäische Bestandtheile sich vermischt haben. Wir rechnen dahin freilich nicht die Keilschriften zweiter Gattung nach Holtzmann's Erklärung (in *dsr. Zeitschr.* V. S. 155 fg.), da deren Begründung uns sehr zweifelhaft erscheint und sich schwerlich allgemeiner Zustimmung erfreuen wird; auch nicht die Aufzählung von Blau (*de numis Achaemenidarum* p. 11 sq.), in ganzem Umfange, da der grössere Theil der dort aufgeführten Wörter auf unrichtiger Lesung beruht: doch bleibt noch das eine und das andere Anzeichen auf ältern Monumenten übrig, das auf eine beginnende Sprachmischung hinweist. So z. B. das מורי in der vollständig aramäischen Phrase der cilicischen Legenden, wie wir diese in dieser *Zeitschr.* (XV, 623 fg.) erklärt haben. Auch einzelne

1) S. Lindsay: A view of the history and coinage of the Parthians, Cork, 1852, p. 131.

Eigennamen unzweifelhaft eranischen Ursprungs treffen wir auf altern Siegeln neben aramäischen appellativen Bestandtheilen, z. B. auf dem Siegel bei Layard (Ninive and Babylon p. 606), dessen Inschrift nach R. Rawlinson's besserer Copie (s. Journal of the royal As. society, Vol. XX p. 187. No. X der Tafel, vgl. p. 238) zu lesen ist: **חזק פושנות בר ארתדאן** „Siegel Parschandat's Sohnes Artadatan's“. Eben so auf dem Gewichte von Abydos<sup>1)</sup>: **אסתרן** **לכבל סתריא זי כספא** „genau nach dem Silber-Stater“, wo **סתריא** aramäisirt, doch jedenfalls-fremdsprachlichen Elements ist. Allein einzelne Entlehnungen der Art sind erst der Beginn der Sprachmischung, die jedoch schon weiter ausgedehnt ist bei unsern Legendenden, wenn man den sehr geringen Umfang derselben erwägt. Sie machen den Eindruck, als wenn wir auf die Schwelle des Pehlewi getreten sind, sowie in Sprachmischung, also auch in Bezug auf die Schrift. Ueber jene mag Spiegel<sup>2)</sup> wohl das Richtige getroffen haben, wenn er die aramäischen Bestandtheile den Nabathäern zuschreibt, wenn auch nicht gerade aus den von ihm angeführten Gründen, „dass der Name Huzwāresch<sup>3)</sup> die Sprache und Schrift von Sevād bezeichnete, derselben Gegend also, wohin Ibn-Muqaffa' den Gebrauch des Syrischen und des eigenthümlichen Syro-Persischen setzt, derselben Gegend endlich, wohin die besten moslemischen Schriftsteller den Aufenthalt der Nabathäer verlegen“. In so enge Grenzen nach Osten die Nabathäer einzuschränken, ist nach Allem, was wir über dieselben von den Alten erfahren, gewiss nicht gerechtfertigt<sup>4)</sup> und die sonstigen Eigenthümlichkeiten des Huzwāresch, welche Spiegel (a. a. O. S. 162) anführt, treffen doch erst die weitere Entwicklung jenes Mischdialekts, aber nicht die frühere Gestaltung, wie uns unsere Legenden zeigen. Hier ist noch nicht das **ז** in **ד** abgeplattet, wir finden noch als relativum das alt-aramäische **זי**, das schon auf den uralten Gewichten von Assyrien von uns nachgewiesen worden<sup>5)</sup>, auch fehlen andere Eigenthümlichkeiten, welche Spiegel (a. a. O.) aufzählt. Nichts destoweniger glauben wir, dass Nabathäer, d. h. die Bewohner der grossen Reiche von Assyrien und Babylonien, bei denen der Aramäismus heimisch war, diese Sprachmischung veranlasst haben<sup>6)</sup>. Wir glauben auch

1) S. de Vogüé: Revue archéol. 1862 u. dazu Geiger: Zeitschr. für Wissen. u. Leben I, 204.

2) Grammatik d. Huzw. S. 24 u. 162.

3) S. die geistreiche Erklärung dieses Wortes **דלא סירסי** von Deranbourg im Journal asiatique 1866, t. VII p. 440 fg.

4) S. Reinaud: Journal asiat. 1861, Août et Sept., p. 170 note, vgl. Mémoires de l'Institut XXIV, p. 164, note 2.

5) S. unsere Geschichte der jüdischen Münzen, S. 149.

6) Ueber die Nabathäer und was arabische Schriftsteller darunter verstehen, s. Quatremère im Journal asiatique 1835 (Janvier—Mars) p. 100—108. Wenn wir unbedingtes Zutrauen zu jenen arab. Berichten hätten, wie wir es in der That nicht haben, so wäre die eigenthümliche Analogie unserer Münzen

Spuren derselben weithin nach dem Osten des persischen Reiches, in der späteren Gestaltung ihrer Schrift gefunden zu haben. Wir meinen damit Inschriften, welche man sonst für Pehlewi gehalten, die wir aber als eine Abart der nabathäischen Schrift ansehen. Das Denkmal von Serpoul-i-Zohab (wie Flandin a. a. O. Pl. 211 es nennt)<sup>1)</sup>, oder Sir-i-Zohab (nach George Rawlinson, a. a. O. III, 436)<sup>2)</sup> hat Zeichen (noch ziemlich deutlich von Flandin gezeichnet, von Rawlinson aber in völligem Gekritzelt wiedergegeben), aus denen sich der spätere nabathäische Schriftcharakter theilweise erkennen lässt. Wir haben also nordöstlich von Bagdad, in der Gegend, wo man Holwan vermuthet, nicht weit von Kirmanschah Spuren des Volkes, dessen Denkmäler man bisher nur weiter nach Westen gefunden hat. Auch in der Provinz Shuster scheinen uns ähnliche Zeichen auf Monumenten entgegen zu treten und zwar in Tenghi Saulek bei Bode<sup>3)</sup>, dessen Abzeichnungen zwar nicht auf vollständige Treue, wie es uns vorkommt, Anspruch machen können, doch den nabathäischen und theilweise palmyrenischen Schrifttypus (beide sind bekanntlich nicht sehr verschieden) erkennen lassen. Dasselbe Urtheil kann man auch von den Inschriften fällen, welche Layard in Chusistan gefunden und die er in dem „Journal of the Royal Geographical Society XVI, p. 82“ veröffentlicht hat. Diese Aufzählung von Inschriften sollte nur den Beleg der weiten Verbreitung der aramäischen (nabathäischen) Schrift nach Osten constatiren; doch werden wir dies stets nur als Vermuthung gelten lassen müssen, bis zuverlässigere Abzeichnungen, als die bisher bekannt gewordenen, veröffentlicht sein werden.

Das aber können wir mit vollständiger Sicherheit behaupten, dass wir in unsern Münzen die ältesten Spuren der Pehlewi-Schrift besitzen, und diese Schrift auf unsern Denkmälern giebt uns, paläographisch betrachtet, einen sichern Anhaltspunkt, dass wir mit der Datirung nicht zu hoch hinauf gegangen sind.

in dem Worte אכדי, auf welche wir oben aufmerksam gemacht haben, nicht sehr auffallend, wenn Mas'ûdi (bei Quatremère a. a. O. p. 106) Recht hätte, „que les rois qui faisaient partie des „Molouk-tawaïf . . . régnaient sur les Nabatéens . . . Le dernier prince qui tomba sous les coups d'Ardeschir, fils de Babec, fut un roi des Nabatéens etc.“ Ein Körnchen Wahrheit liegt in solchen Berichten, es ist jedoch hier nicht der Ort näher darauf einzugehen.

1) Merkwürdigerweise findet sich auf diesem Denkmal eine Person mit ähnlicher Kopfbedeckung und Binde, wie wir sie auf den meisten unserer Münzen wahrnehmen.

2) Das Bild ist nach einer Skizze von H. Rawlinson ausgeführt. G. Rawlinson bemerkt über dieses Denkmal: „it is perhaps rather Proto-Chaldaean than pure Babylonian.“ Ein so hohes Alter zeigt das Monument sicherlich nicht, und Flandin setzt es wohl mit Recht ziemlich spät hinab.

3) Travels in Luristan and Arabistan II, Taf. Die Schriftzeichen sind schon früher abgebildet nach Bode's Zeichnung von Boré im Journal asiat. 1842 vol. XIII, p. 238. Beide Copien differiren in manchen Punkten. Die Copie in dem englischen Werke scheint uns genauer zu sein.



Wir haben schon oben beiläufig bemerkt, dass die Schrift der persischen Provinzialherrscher eine Abart der aramäischen ist und am nächsten dem Schrifttypus der aramäischen Inschriften auf ägyptischen Monumenten kommt. Eine ganz sichere Datirung für diese lässt sich zwar nicht angeben, doch kommt man der Wahrheit am nächsten, wenn man die ältesten derselben, wie z. B. die Inschrift auf der Vase des Serapeums (s. diese Zeitschr. XI, S. 65 fg.) und die auf dem bekannten Stein von Carpentras spätestens in's 3te Jahrhundert vor Chr. setzt<sup>1)</sup>; die Papyrusfragmente sind etwas später<sup>2)</sup>. Nun aber zeigen die Legenden unserer Münzen, besonders die der ältern, Formen bei den meisten Buchstaben, welche denen der genannten ägyptischen Steinmonumente nicht nur an Alter nicht nachstehen, sondern diese zum Theil überragen. Die Schriftzeichen, welche wir auf den Münzen für die Buchstaben כ, ח, נ, ס, ע, פ, צ, ש, ו, ז, ל, finden, gehören zu denen, welche wir auf den älteren aramäischen Denkmälern antreffen, dagegen sind י und ך bereits so verkürzt, wie die Münzen der letzten Achämeniden sie aufzeigen (z. B. auf den spätern Münzen von Tarsus und auf den von Ariarathes geprägten<sup>3)</sup>). Ein ganz eigenthümliches Verhältniss aber waltet bei der Form des Aleph ob, und diese in ihrer Entwicklung bildet das charakteristische Merkmal der Pehlewischrift. Während auf den ältern unserer Münzen es noch eine der hebräischen Quadratschrift ähnliche Gestalt hat<sup>4)</sup>, nimmt es auf den jüngern allmählig die Pehlewiform an; es hat den entgegengesetzten Weg der Bildung genommen, welchen das Estrangelo eingeschlagen; indem hier aus der gekreuzten Form des palmyrenischen Aleph rechts sich öffnende Schenkel eines doppelten spitzen Winkels geworden, haben sich beim Pehlewi die Schenkel nach links geöffnet. In dieser letztern Gestalt finden wir es z. B. in No. 5, und das ist die in geringer Weise modificirte des spätern Pehlewi, während die meisten andern auf den übrigen Münzen die mehr alterthümliche der aramäisch-ägyptischen haben<sup>5)</sup>. An andern Orten z. B.

1) Das älteste Monument dieser Schriftart ist das von uns (s. phön. Stud. III, S. 77) veröffentlichte Siegel, das gewiss viel älter als das 3te Jahrh. v. Chr. ist.

2) Auch de Vogüé (s. dessen: l'Alphabet hébraïque etc.) nimmt dies Datum an, s. dessen Tafel: l'Alphabet araméen.

3) S. Waddington a. a. O. Pl. V u. VI.

4) Etwa wie das Aleph auf dem Stein von Carpentras; das der Inschrift der Serapeum-Vase ist alterthümlicher, vgl. die beifolgende Schrifttafel.

5) Gerade so wie die nabathäischen Formen des Aleph auf den hauranischen Inschriften (s. de Vogüé: Inscriptions araméennes et nabatéennes du Hauran, revue archéologique 1864) uns Aufschluss über die Gestaltung des spätern geben, also auch unsere Münzen für die spätere Pehlewiform. Merkwürdig ist die Form des Aleph in No. 1 unserer Münzen, ein Dreieck mit einem Strich, welches sich auch auf den nabathäischen Inschriften des Hauran findet, auch hier hat dieselbe Entwicklung aus dem Altaramäischen Statt gefunden. Der Strich bei dem Aleph in No. 1 kann indessen ein schlecht gezeichnetes Resch

in No. 3 hat es eine so eigenthümliche Gestalt, dass man es kaum in isolirter Stellung als solches erkennen würde, wenn seine Bestimmung als Aleph nicht durch Parallelstellen gesichert wäre. Die Erklärung der Gestalt jedoch auf paläographischem Wege macht keine weitere Schwierigkeit <sup>1)</sup>. —

Alles zusammengekommen, so macht die Schrift der Münzen den Eindruck, dass sie recht wohl an den Anfang des vierten, sicherlich aber in's dritte Jahrhundert v. Chr. und weiter hinab reiche, eine Zeitbestimmung, die auch zu der anderweitig gewonnenen sehr gut passt <sup>2)</sup>.

Um nun unsere Erkenntniss über die Münzprägung der untergebenen Herrscher Persiens und damit zu gleicher Zeit die über die fernere Entwicklung der Pehlwi-Schrift vor der Herrschaft der Sassaniden zu erweitern, wollen wir noch einige inschriftliche Denkmäler hier vorführen und das Ganze durch eine übersichtliche Schrifttafel zu erhellen versuchen.

Wir haben schon oben bei der Münze No. 16 fg. (S. 427) darauf aufmerksam gemacht, dass der Kopf im Av. allmählig eine andere Form angenommen und endlich eine Nachahmung der Arsaciden sich herausgestellt habe, wenn auch durch den seltsamen Halbmond oberhalb des Kopfes <sup>3)</sup> eine gewisse Selbständigkeit in der Präge gewahrt worden; sonst aber reiht sich diese Münze im Grossen und Ganzen an die vorangegangenen an. Allem Anscheine nach haben die persischen Provinzialherrscher mit der zunehmenden Macht der Parther die Münzprägung nicht ganz aufzugeben nöthig gehabt, doch sich mehr an die der Grosskönige anzuschliessen für zweckmässig erachtet. So finden denn andere Classen der sogenannten „Subparthians“, wie wir sie z. B. in der Sammlung des britischen Museums antreffen, ihre Erklärung. Nach den Tetradrachmen und Drachmen, welche wir auf Taf. I gegeben, hat diese Sammlung ähnliche Drachmen und kleinere Stücke (Obolen etc.) mit Königsportrait; im Rev. Tempel mit dem Betenden. Ueber diese bemerkt Herr Thomas in seiner neuesten Schrift (*Sassanian gems and early Armenian coins* p. 8): „The first change from the normal type is marked by a narrowed surface, and a deeper impression on the coin, associated with a Grecised adaption of the Scythic

sein; jedoch bleibt immer noch das Dreieck merkwürdig und bietet in dieser Gestalt eine ziemlich deutliche Analogie mit der des Nabathäischen in den Hauran-Inschriften.

1) Weiter unten bei der Erklärung der Schrifttafel kommen wir auf diesen und noch auf andere dahin gehörige Punkte zurück.

2) Ein Rückschluss von der Gestaltung der Schrift auf den Provinzialmünzen, die zur Zeit Mithridates I. (s. weiter unten) geprägt sind, auf die unserigen, wird es auch rechtfertigen, dass wir ihre Datirung nicht tiefer hinabsetzen.

3) In anderer Weise finden wir ihn auf spätern parthischen Münzen.

headdress into the form of a helmet, surmounted by the Roman eagle. The helmet and the head it covers then degenerate into a coarser Roman design, sunk in a less perfectly modelled die, and on the reverse a bird is introduced opposite to the single Magnus. These coins seem to be intentionally wanting in legends.

Next in order succeed a series of coins of very similar fabric, but a crescent takes the place of the eagle on the helmet. These pieces bear legends in the local character, but the letters are crudely formed, and irregularly distributed; among other imperfectly legible designations, they retain in two instances the name of *תירדט*, *Itirdat*, „gift of fire“, probably the original compound, which has been perverted into the modern versions of „Artovart, Ardvates“ etc. The name is for the first time followed by the title *מלכא*, „king“.

And, finally, coins are found with an identical reverse, combined with a Parthian head imitating the profile of Tiridates I. (Arsaces II), and bearing the same name of *תירדט*, *Tirdat*, with the now conventional title of *Malka*“.

Wir wollen nicht näher auf diese Eintheilung eingehen; da es uns hier bei der Fortsetzung der Münzprägung von Seiten der Stammesfürsten, mehr um die Entwicklung der Pehlewischrift als um Förderung der Numismatik auf diesem Gebiete zu thun ist, so unterdrücken wir unsere Einwürfe, zumal uns für diesen Augenblick kein hinreichendes Material zu Gebote steht. Jedenfalls gebührt Herrn Thomas das Verdienst zuerst den Boden, der bis dahin brach gelegen, urbar gemacht zu haben. Er hat sich eingehend mit dieser Classe von Münzen befasst in der Schrift: *Observations introductory to the explanation of the oriental legends to be found on certain imperial Arsacidae and Partho-Persian coins*, London 1859 (Separatabdruck aus dem *Numismatic chronicle*. Vol. XII, p. 63 fg.<sup>1)</sup>). Später ist derselbe Gelehrte auf die nähere Bestimmung der alphabetischen Zeichen der Legenden nochmals mit einzelnen Bemerkungen in dem *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. XIII, p. 375 sq. und in seiner Ausgabe von Prinsep's: *Indian antiquities II*, p. 163 zurückgekommen. Seine frühere Lesung hat er endlich in manchen Stellen verbessert in seiner neuesten bereits erwähnten Abhandlung (*Num. chron.* N. 5. Vol. VI)<sup>2)</sup>. Die-

1) Saint-Martin in seiner angeführten *Histoire des Arsacides I*, p. 202 hat ebenfalls auf die zu besprechenden Münzen die Aufmerksamkeit gelenkt, ohne jedoch tiefer auf den Gegenstand einzugehen. Nach seiner eigenthümlichen, jetzt veralteten Ansicht über die parthische Münzprägung, schreibt er jene Münzen der persischen Stammesfürsten den parthischen Herrschern zu, als „*monnaies vraiment arsacides*“.

2) Der Vollständigkeit wegen sei noch angeführt, dass auch Lindsay (a. a. O. pl. 10) einige Abbildungen der hierher gehörigen Münzen giebt und sie (p. 229) mit einigen Bemerkungen begleitet; die ersteren sind jedoch sehr ungenau copirt, die letzteren bieten nichts Neues, und schliessen sich an das von Thomas Vorgetragene an.

sen Forschungen schliesst sich Herr Fr. Lenormant <sup>1)</sup>, insofern die erste Abhandlung von Thomas in Betracht kommt, an; die späteren sind ihm unbekannt geblieben.

Thomas macht im Eingange seiner Untersuchung (Num. chron. XII, p. 23) darauf aufmerksam, was oben des Breiten auseinander gesetzt wurde, dass der parthische Staat ein Feudalsystem gebildet habe und dass der Herrscher nur ein König der Könige war „and that in every city there was a king <sup>2)</sup>“, though at the same time there existed a class of sovereigns intermediate between the purely local maleks and the imperial potentate, who held, at times, considerable divisions of the country, under the terms of either direct appointment by the supreme ruler, or in virtue of their own power, which still found it expedient to avow a verbal allegiance to the common superior and it is among these we must expect to trace the issuers of the different classes of provincial coins, which are marked by the Parthian symbol of supremacy — the high tiara — and at the same time subjected to such typical modification as should separate them from the higher class of imperial money. The various types of coins united by the impress of the alphabetical symbols more especially under review, can scarcely be supposed to have emanated from a single province, and the proof afforded by inscriptions of the currency of the characters, whereby they are specially distinguished, would lead us, in the first instance, to look for their places of mintage generally in Fars, Ahwáz, as well as higher up the eastern bank of the Tigris“.

Nach diesen gewiss richtigen Bemerkungen giebt Herr Thomas die Beschreibung und die muthmassliche Bestimmung einzelner hierher gehörigen Münzen, und wenn diese ihm, nach unserer Ansicht nicht ganz gelungen ist, so muss man bedenken, dass man zur damaligen Zeit (1849) erst begonnen hat, die arsaacidische Münzkunde zu betreiben und in der Lesung der Legendens, die auch heute noch nicht ohne Schwierigkeit ist, es an allen Vorarbeiten fehlte. Auch ist diese in den neuesten Schriften, wie gesagt, zum Theil berichtet worden.

Bekanntlich nennen sich alle parthischen Herrscher, bis Volageses I. auf ihren Münzen nach dem Gründer der Dynastie Arsa-

1) *Études paléographiques sur l'alphabet Pehlevi, ses diverses variétés et son origine.* Journ. asiat. VI. Sér. T. VI, p. 180 sq. Wir hatten unsere Abhandlung beinahe vollendet, als uns die des französischen Gelehrten zu Gesichte kam. Wir stimmen in manchen Punkten mit ihm überein, während wir in anderen von ihm abweichen müssen. Es ist zu bedauern, dass er das inschriftliche Material, zumal ihm das Pariser Münzcabinet zu Gebote stand, nicht vermehrt hat. Die Stellen aus dem Fihrist waren längst bekannt und benutzt. Vgl. auch über jene Stelle des Fihrist die richtigen Bemerkungen von Ganneau, Journ. asiat. VI. Sér. t. VII p. 429 sq.

2) Thomas führt für diese Ansicht interessante Belege aus Tabari (Ms. Royal Asiatic Society) an.



kes, so dass man nach der Iconographie und einigen andern Merkzeichen je eine parthische Münze einem bestimmten Könige zutheilen kann. Dass man in dieser Beziehung oft fehlgreifen kann, behauptet auch noch der neueste Bearbeiter v. Prokesch-Osten<sup>1)</sup>. Bei der Bestimmung der folgenden Münzen, aus deren Legenden sich nicht mit Sicherheit geschichtliche Personen und dem gemäss sicherere Daten ermitteln lassen, müssen die Portraits auch ein Wort mitreden. Es lässt sich nämlich nicht in Abrede stellen, dass im Av. derselben das Bild des parthischen Herrschers erscheint und mit völliger Sicherheit nehmen wir das des sechsten Arsaces, Mithridates I auf No. 2 (demgemäss auch auf No. 3. 4. 5) 6 und 7 wahr. „Seine vielbekannten Züge sind die eines gewaltigen Mannes mit starker Adlernase, mehr finsternen als heiteren Blickes, grossen Mundes und langen welligen, dichten Bartes“, so schildert seine Züge ein genauer Kenner der parthischen Münzen<sup>2)</sup>. Und das trifft auch bei den vorliegenden Münzen zu. Mit dem Bilde dieses Arsaces VI hat aber das seines Bruders Arsaces V, Phraates I viele Aehnlichkeit, daher auch die Münzen beider Brüder oft verwechselt worden sind; nur dass die Nase bei diesem nicht so hervortritt und fast gerade, auch sein Bart kürzer und nicht so dicht ist<sup>3)</sup>. Wir möchten daher No. 1 dem Phraates I zutheilen und dürfte diese die älteste der vorliegenden Stücke sein<sup>4)</sup>. Zuerst also spricht das Portrait des parthischen Fürsten im Av. — dass aber überhaupt ein solcher es sei, wird Niemand verkennen — dafür, dass die Provinzialherrscher insoweit die Oberhoheit der mächtigen parthischen Könige anerkennen mussten, dass sie das Bild desselben auf dem von ihnen gemünzten Gelde neben dem ihrigen im Rev. prägen mussten. Nur den kräftigen Monarchen Mithridates I und seinem Vorgänger, „vielleicht dem Begründer seiner Macht“ (s. v. Osten a. a. O. und Lindsay a. a. O. p. 7, vgl. auch Richter: Hist. krit. Versuch S. 42) ist es wohl erst möglich geworden eine mehr achtungsgebietende Stellung den Unterkönigen gegenüber einzunehmen, und diese auch bei der Münzprägung der letzteren geltend zu machen. Aehnliche Erscheinungen bieten uns die indo-scythischen und baktrischen Münzen und in späterer Zeit die von Edessa und Characene (vgl. Numismatic chronicle Vol. XVIII, pl. 1, p. 1 sq.). Gehen wir nunmehr etwas genauer auf die Legenden einzelner Münzen ein; die Beschreibung derselben

1) Archäologische Zeitung 1866, No. 213.

2) v. Prokesch-Osten a. a. O. der archäol. Zeitung S. 204

3) S. v. Osten das. Auf der Taf. daselbst findet sich eine Tetradrachme von Arsaces V. sub no. 1. Drachmen von Arsaces V. u. VI. s. bei Lindsay Pl. I. Auf die Zeichnungen des letztern ist freilich wenig zu geben, wie denn überhaupt die Iconographie der parthischen Könige noch sehr im Argen liegt.

4) Identisch mit unserer Münze ist gewiss no. 20 Plate 10, bei Lindsay, die Inschrift ist aber hier noch undeutlicher.

als unserm Zwecke ferner liegend übergehen wir, da sie ohnehin keine weitem Schwierigkeiten bieten und von Thomas (a. a. O.) gegeben sind. Sie sind sämmtlich bis auf No. 5, 6 und 7 demselben entlehnt. Es sind Drachmen, während 6 und 7 der Form nach kleinere Stücke zu sein scheinen<sup>1)</sup>. Von der Legende hinter dem Kopfe bei No. 1 ist nur noch שׁחֲרָמִי(?) חֲרָמִי deutlich, das auf das folgende lässt sich leicht zu מִלְכָּא oder מִלְכָּא ergänzen, ob auch שׁחֲרָמִי zu אֲרַחְחֶשְׁתֶּר, muss dahin gestellt bleiben.

No. 2 hat nur im Rev. eine Inschrift, welche Herr Thomas in seiner letzten Abhandlung liest מִלְכָּא בְּרִי יְהוּרְדָּת מִלְכָּא<sup>2)</sup>. Das erste Wort ist nach ihm auch vielleicht Dakil zu lesen. Wir möchten den letzten Buchstaben des ersten Wortes nicht ל, sondern נ, und den dritten nicht ר, sondern כ lesen. Die Legende bei Wilson (s. unsere Taf. II. No. 5) scheint uns eher ein כ, als ein ר zu bieten, so dass der Name in No. 2. 3 und 5 דַּאֲכִין Dakin lautet, in No. 4 steht dafür דִּיאֲכִין Diakan. Das darauf folgende מִלְכָּא ist unzweifelhaft. Auch der Vatername יְהוּרְדָּת Iturdat möchte bis auf den ersten Buchstaben, der für ein Jod etwas zu lang scheint und eher für ein Sain gehalten werden könnte, nicht anzufechten sein. Ueber das letzte Zeichen in בְּרִי, wie Thomas liest, können wir unsere abweichende Ansicht nicht in der Kürze hier vortragen; wir müssten sonst eine ausführliche Analyse der Sassaniden-Denkmäler, auf denen es ebenfalls häufig vorkommt, geben. Nur soviel müssen wir hier bemerken, dass wir das fragliche Zeichen für ein He halten, was an einem andern Orte eingehender begründet werden soll (vgl. auch weiter unten). Wer aber der Unterkönig Dakin und wer sein Vater Iturdat oder Saturdat gewesen sei? beantwortet uns nicht die Geschichte, wir wissen nur, dass sie zur Zeit Arsaces VI geherrscht haben müssen.

Zu derselben Zeit müssen die Provinzialherrscher, welche auf No. 6 und 7 im Rev. abgebildet sind, gelebt haben. Die Legenden sind nicht in dem Grade deutlich, dass wir eine Vermuthung über dieselben auszusprechen vermöchten. Erst eine grössere Anzahl von Exemplaren lassen einen bessern Erfolg hoffen.

In No. 8 und 9 ist der erste Name אֲרַחְחֶשְׁתֶּר (Artahster, Artaxerxes) leicht zu lesen, ebenso מִלְכָּא beidemal; den Namen des

1) Ich verdanke einen Staniolabdruck der beiden letzteren der Güte des Herrn Dr. Julius Friedländer; die Stücke gehören dem Berliner königl. Münz-cabinet an, mit den Accessionsnummern 18430 u. 18.32 bezeichnet. Sie kamen von Buschir her. Das Gewicht derselben hat Herr Friedländer mir nicht angegeben; er bemerkt jedoch, dass das Bild im Av. offenbar das des Mithridates I. sei. Auch Hrn. Lenormant (a. a. O. p. 206) ist dies bei den Bildern bei Thomas no. 5—7 (bei uns Taf. II, no. 2. 3. 4) nicht entgangen. Die Münzen no. 5 u. 9 sind dem Werke von Wilson: *Ariana antiqua*, pl. XV, 2 u. 3 entnommen.

2) Ganz unbegründet ist Lenormant's Lesung, welche zum Theil der früheren von Thomas folgt: מִלְכָּא בְּרִי יְהוּרְדָּת מִלְכָּא (?)

Vaters liest Thomas כאלך, ebenso Lenormant, der in dem Kopfe im Av. den des Phraataces (Arsaces XV, nach Andern XVI) sehen will. Eine gewisse Aehnlichkeit unseres Abbildes mit dem der Drachmen dieses Fürsten (vgl. bei Lindsay Pl. 3) ist wohl vorhanden, weniger mit dem der Tetradrachmen (s. v. Osten, a. a. O. in d. archäol. Ztg. No. 10). Der Schrift nach könnte allerdings mehr als ein Jahrhundert zwischen den Münzen von Arsaces VI und XV liegen, doch bleibt diese Bestimmung noch immer ungewiss.

So wenig wir die Persönlichkeiten der Münzherrn in No. 8 und 9 kennen, ebenso auch in No. 10. Die Inschrift liest Thomas, unterstützt von einem besser erhaltenen Exemplar

מלכא בר( ?) כמיות מלכא

Das Bild des parthischen Königs ist auf der vorliegenden Tafel ganz verloschen. Besser erhalten ist das bei Lindsay (Plate 10, No. 21), das offenbar mit dem unsrigen identisch ist. Es scheint uns eins der spätern Volageses zu sein, also das jüngste der vorliegenden Münzen. Doch ist auf die Zeichnung bei Lindsay nicht viel zu geben, und so bescheiden wir uns jeder näheren Bestimmung.

Eine fernere Kunde von der Entwicklung der Pehlewi-Schrift vor den Zeiten der Sassaniden geben uns einzelne Münzen, welche von den parthischen Königen selbst geprägt und entweder ganz mit semitischer (Pehlewi-) Schrift oder zum Theil mit derselben neben der griechischen versehen worden sind.

Wir geben zuerst von der letztern Art zwei Münzen, von denen die eine noch nicht veröffentlicht ist<sup>2)</sup>, s. No. 11 in der beiliegenden Taf. II. Sie reiht sich ganz in Betreff der Fabrik und der Legende an die Münzen der spätern Arsaciden mit barbarisch griechischen Legenden<sup>3)</sup>, welche an der Stelle wo sonst *ΒΑΣΙΛΕΩΣ* . . . zu stehen pflegt, den Namen des regierenden parthischen Königs in Pehlewi-Schrift führen. Diese und ähnliche Münzen sind wahrscheinlich in den mehr westlich gelegenen Provinzen des grossen Arsacidenreiches geprägt worden, während die vorhergenannten mehr den östlichen angehören. Unsere Münze hat ganz deutlich die Zeichen

מחרדת מלכא

d. h. „der König Mithridat“. Wer dieser sonst in der par-

1) In כוראת sieht Thomas den Namen Kobad (auf Sassanidenmünzen bei Mordtmann in dieser Ztschr. VIII, Taf. I, 17 ebenso geschrieben). Auf einer andern persischen Münze fand Thomas (s. Num. chron. a. a. O. p. 5) denselben Namen mit گورאת bezeichnet.

2) Wir verdanken einen galvanoplastischen Abdruck der Güte des Herrn Madden, der uns zugleich die Notiz gab, dass die Münze seit 1848 dem brit. Museum angehört und 3,5 gr. wiegt. Herkunft unbekannt.

3, S. Lindsay, plate 4.



thischen Geschichte der spätern Zeit<sup>1)</sup> nicht genannte König gewesen sei, lässt sich nicht mit Bestimmtheit angeben; es wird uns zwar ein Mithridat, als Schwiegersohn des Königs Artaban III genannt, in dessen Gebiet Aniläus Verwüstungen anrichtete, wofür jener sich rächte (Joseph. arch. 18, 9); ob dieser aber Münzen geprägt, ist uns unbekannt und wenn auch die Möglichkeit sich nicht bestreiten lässt, so ist doch schwerlich eine so barbarisch griechische Legende für die erste Hälfte des I. Jahrhunderts nach Chr. zu constatiren.

Besser unterrichtet sind wir über den Münzherrn der Münze No. 12 (Taf. II), welche wir dem Werke von Lindsay (Plate 4, No. 87) entlehnt haben. Er theilt sie Arsaces XXVII, oder Vologeses II zu. Er bemerkt über unsere Münze<sup>2)</sup>: „The earliest drachms of this prince (those with short beard), exhibit the legend regular and like that of his predecessors. On the earliest of those with long beard, we also observe a regular legend, but the first line corresponding with the word *ΒΑΣΙΛΕΥΣ*, is in a character quite different from that of the Parthian Greek, and which none of my correspondents skilled in the Oriental languages have been able to interpret, the later and ruder coins of this king, also retain traces of this singular character, but that and the Greek letters which follow, are extremely barbarous“.

Nachdem dem Verfasser Thomas' Arbeiten (v. J. 1849.) vorgelegen haben, nimmt es uns Wunder, dass man die erste Zeile der genannten Münze nicht habe entziffern können. Sie ist zu lesen:

וְלֹגְשִׁי מְלִכָּא

„der König (Volagschi) Volageses“.

Wenn wir auch bei den nicht sehr sorgfältigen Abzeichnungen Lindsay's nicht dafür einstehen können, dass die semitischen Zeichen ganz treu wiedergegeben sind, so reichen sie doch hin, um den angegebenen Lautwerth zu constatiren. Auch unter Vologeses III (a. a. O. Pl. 4, No. 89—90 und 95) giebt Lindsay Abbildungen von Münzen, die gleichfalls in der ersten Reihe semitische Zeichen haben, von denen ich wegen schlechter Zeichnung nur zu sagen weiss, dass sie wohl מְלִכָּא enthalten, aber nicht וְלֹגְשִׁי, das jedoch auf den Vologeses IV und V (das. No. 93, 94) wieder erscheint<sup>1)</sup>. Man kann daher bei besserer Abzeichnung bei No. 89.

1) Etwa bis zu einem der früheren Mithridate, also in die vorchristliche Zeit hinaufzugehen, ist wegen der Fabrik und der Fassung der Legende unzulässig; diese Merkmale weisen uns etwa in den Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Chr.

2) a. a. O. p. 161.

3) Thomas (a. a. O. Num. chron. N. S. Vol. VI p. 4. note 4) hat ausser מְלִכָּא, וְלֹגְשִׁי auch חֲרַבְנִי Artabanus auf den parthischen Münzen der spätern Zeit (das sind die hier im Text genannten) gefunden. Leider giebt er jedoch nichts Näheres über dieselben. Auch Chwolson: Achtzehn hebräische Bd. XXI.

90 und 95 vielleicht eine andere Bestimmung treffen<sup>1)</sup>. Bei einzelnen Münzen, welche Lindsay Vologeses V zutheilt No. 94, 95, 96, finden sich auch hinter dem Königskopf semitische Zeichen, nach unserer Ansicht die Anfangsbuchstaben des Königsnamens, bei No. 94 וֶל (=*וֹלֹגֶסֶס*), bei No. 95 vermuthlich וֶלֶ, No. 96 וֶל, ganz analog dem griechischen Β, das sich bekanntlich auf den Münzen Vologeses III und V hinter dem Kopfe findet s. z. B. die Tetradrachmen bei Lindsay, Pl. 6 und weiterhin.

Von einem Könige der Parther desselben Namens sind auch die Münzen No. 13 und 14 (Taf. II) geprägt, die wir dem Werke von Thomas (Num. chron. XII) entlehnen. Es sind Kupfermünzen (No. 13=104 grains, No. 14=100 grains), auf der einen Seite das Bild des parthischen Königs, hinter demselben ein Β; auf der andern ein eigenthümliches Symbol<sup>2)</sup>, um welches die Inschrift<sup>3)</sup> läuft. Diese liest Thomas:

וֹלֹגֶסֶס אֲנֹשׁ מֶלֶכִּין מְלִכָּא

d. h. „Vologeses, der Arsacide, König der Könige“. Das letzte Wort מְלִכָּא, das in No. 13 fehlt, will Thomas in einem besser erhaltenen Exemplar des kaiserlichen pariser Cabinets gesehen haben. Auch ich erinnere mich eines Exemplars, das jenes מְלִכָּא enthält. Ich muss jedoch Anstand nehmen mit Thomas ein מֶלֶכִּין zu lesen; ist die Copie nur einigermassen treu, so ist das Jod als kleiner senkrechter Strich, wie in No. 14 zu erwarten, auch müsste das Nun eine andere Form haben. Es scheint mir daher das über dem symbolischen Zeichen nichts weiter, als ein מְלִכָּא zu sein. Auch möchte ich statt אֲנֹשׁ, lieber אֲרֶשׁ lesen, das dem Arsakes eher

Grabschriften aus der Krim (Separatabdruck aus den Mémoires de l'académie impériale de St. Pétersbourg VII. Tome IX, No. 7) S. 64, kann nur eine solche Münze gemeint haben, welche der König Chosroes (Zeitgenosse Trajan's) geprägt hat. Auf dieser ist die sehr deutliche, man möchte sagen, in Quadratschrift gefasste Legende מְלִכָּא אֲרֶשׁ מֶלֶכִּין zu lesen. Die Münze ist im Besitze von Bartholomaei, und Chwolson kennt sie nur aus einer Copie Dorn's. Möchte dieser um die orientalische Wissenschaft so sehr verdiente Gelehrte dieses interessante Denkmal der Oeffentlichkeit übergeben!

1) Ein Beweis, wie wichtig eine genaue Copie dieser Münzen wäre.

2) Ueber die Bedeutung desselben ist man noch nicht in's Reine gekommen. Es findet sich bereits auf Münzen aus dem vierten vorchristlichen Jahrhundert, auf den Satrapenmünzen des Datames (s. Waddington: Mélanges, pl. V, 5, 6 und de Luynes: Essai sur la numismatique des Satrapies, p. 64). Mit der Benennung „la croix ansée“ Henkelkreuz ist weiter keine Erklärung angegeben, auch können wir uns kaum begnügen in diesem Zeichen ein religiöses Symbol des Avesta-Glaubens zu sehen, weil wir sonst bei den Parthern keine sicheren Spuren jenes Glaubens gefunden haben. Nach Mordtmann in dieser Zeitschr. XIX, S. 478. No. 3 finde es sich auch auf einer Sassanidenmünze Ardeschir I. Ob diese Münze aber mit Recht jenem Könige angehöre, dürfte man bezweifeln.

3) Die Bemühungen früherer Gelehrten um die Entzifferung der Legende a. bei Thomas a. a. O.

entspricht. Da die Schriftzeichen ganz die Form der sogenannten persepolitischen Pehlewi-Schrift haben, so kann man diese Lesung ohne Zwang rechtfertigen; jedenfalls wird ein besser erhaltenes Exemplar die Sache in's Reine bringen und bis dahin mag meine Hypothese neben der Lesung von Thomas Duldung finden.

Was nun das Datum der Inschrift anbetrifft, so ist diese durch den Königskopf bestimmt. Ist dieser wirklich der Vologeses des III? Thomas selbst scheint darüber noch in Zweifel zu sein, indem er in einer Anmerkung sich dahin ausspricht: „I do not disturb the classification which assigns these coins to Vologeses III, though the grounds of the appropriation are of necessity somewhat conjectural“. Das Monogramm *B* hinter dem Kopfe weist nach gewöhnlicher Annahme entweder auf Vologes III oder V hin. Wir finden aber auf den Münzen des Königs Val von Edessa, als eines parthischen Vassallen, den parthischen Königskopf im Rev. mit dem Monogramm *B*, während der Av. das Bild Val's mit der Estrangelo-Inschrift „der König Val“ zeigt (s. Scott im Num. chron. a. a. O.); da aber jener edessenische König um das Jahr 138—140 regierte, so kann das Bild des Königs nur den Vologeses II darstellen. In der That hat es auch die grösste Aehnlichkeit mit dem auf der von uns besprochenen Münze, so wie mit dem auf einer Tetradrachme bei Lindsay Pl. 6 No. 26, und wir stehen daher nicht an, auch für die Münze mit der Legende יִבְגִּי מֶלֶכָא eine Zeit in der Regierung Vologeses II. in Anspruch zu nehmen (v. 121—148 n. Chr.). Wenn wir nun die Schrift der letzten Legende mit der von No. 11, die gleichfalls der Zeit von Vologeses II angehört, zusammenstellen, so werden wir gewiss die Differenz, wenn auch hauptsächlich in dem Lamed des Wortes יִבְגִּי nicht verkennen; es ist jedoch möglich, dass die Schuld in ungenauer Copie zu suchen ist; grösser aber ist der Unterschied zwischen dem Schrifttypus der Münzen des Mithridates und Vologeses und dem der übrigen früher behandelten Legenden (Taf. II, 1—10), der nicht durch den geringen Zeitunterschied erklärt werden kann; vielmehr zeigen sich hier schon die Unterschiede in der Schrift des Pehlewi, die ganz besonders unter den zur Zeit der Sassaniden abgefassten inschriftlichen Monumenten so recht in die Augen springen. Die Legenden der Provinzialmünzen (Taf. II, 1—10), die wir als Fortsetzung der Münzprägung von Taf. I betrachtet haben, sind das Prototyp des eigentlich sassanidischen Pehlewi, während der Schrifttypus der Münzen Taf. II, 10—14 der des sogenannten persepolitischen geworden ist.

Für die in diese Gegenstände nicht ganz eingeweihten Leser fügen wir eine kurze Erläuterung hinzu. — Wir besitzen von den Zeiten Artschir Babegan's, also von der Gründung der Sassaniden-Herrschaft (225 n. Chr.) an, bis zu ihrem Untergang durch die Araber zahlreiche Monumente in Stein und Erz, deren Inschrif-



ten man gewöhnlich als die ältesten Spuren des Pehlewi betrachtet hat. Das älteste unter den derartigen Denkmälern <sup>1)</sup> ist

1. das von Nakschi-Rustam, das von Artschir oder Artaxerxes, dem Gründer der Dynastie, handelt und in zwei verschiedenen Pehlewi-Schriftarten und griechischer Uebersetzung abgefasst ist. Diese letztere hat es schon de Sacy <sup>2)</sup> ermöglicht den Sinn des Pehlewi im Ganzen richtig zu entziffern. Bei Flandin (Vol. IV, pl. 181, ter) sind die drei Inschriften folgendermassen geordnet:

Zu oberst die Westpehlewi-Inschrift <sup>3)</sup>, dann die griechische und zuletzt die Ostpehlewische <sup>4)</sup> und zwar auf dem links stehenden Pferde, das nach dem Kopfschmucke seines Reiters ohne Zweifel den König Artschir trägt, der von dem Reiter zur Rechten (ohne Zweifel dem letzten parthischen König Artaban) das Diadem nimmt <sup>5)</sup>. Auf dem Pferde zur Rechten ist wieder eine trilinguis, zu oberst in ostpehlewischer, dann griechischer und zuletzt westpehlewischer Schrift. Die erste Inschrift enthält nichts weiter, als die Nachricht: „Dies ist das Abbild Artschir's, Sohnes Papeki <sup>6)</sup>, etc.“ mit vielen Titeln in 4 Zeilen; die zweite nur die Worte: „Dies ist das Bild des göttlichen Ahuramazda“ פסכלי זנה בני אהרמזדי in ostpehlewischer Schrift, und פסכרי זנה אהרמזדי אלהא in Westpehlewi, entsprechend dem Griechischen: τοῦτο τὸ προσώπον τοῦ θεοῦ.

1) Wir geben die wichtigsten inschriftlichen Denkmäler mit Hinweis auf das grosse Werk von Flandin und Costé (6 Bände in fol.) „La Perse“. Die Sammlung ist die vollständigste und unsern Wissens noch nicht für paläographische Zwecke ausgebeutet worden. Die Inschriften dürfen jedoch nur mit grosser Vorsicht für wissenschaftliche Zwecke benutzt werden, da sie leider sehr unzuverlässig copirt sind. Man kann sich leicht davon überzeugen, wenn man sie mit andern treuen Abschriften vergleicht. Nicht viel besser sind einzelne Copien bei Texier: Description de l'Arménie, la Perse etc. Paris 1862, fol. II, pl. 142.

2) Mémoires sur diverses antiquités de la Perse, Paris 1793 u. Journ. des Sav. an. 5, No. 4.

3) Wir nennen so das sogenannte parthische oder persepolitische Pehlewi; es ist dies der Schrifttypus, den uns die Münzlegenden Taf. II, 10—14 geboten haben.

4) Der Schrifttypus der Münzen Taf. II, 1—10, sonst sassanidisches Pehlewi genannt.

5) Wir geben hier die Erklärung dieses Bildes nach herkömmlicher Weise, möchten aber nicht die Verantwortlichkeit für die Richtigkeit übernehmen, da wir nicht unbegründete Zweifel dagegen anführen könnten; unter andern: wir finden auf Gemmen mit Pehlewi-Inschrift nicht selten eine einzelne Person abgebildet, welche ein solches sogenanntes Diadem in Händen hat, wo also an Huldigung gegen einen Andern nicht zu denken ist. Wir glauben eher, dass mit dieser Darstellung eine religiöse Handlung angedeutet sei.

6) etc. פסכרי זנה מסריסן, so lesen wir den Anfang, entsprechend dem Griechischen τοῦτο τὸ προσώπον etc. Das זנה entspricht dem chald. ܙܢܐ, wie ܙ unserer Münzen (s. oben Taf. I) dem chaldäischen ܙܐ. Das Zeichen, welches wir als He lesen, ist ganz dasselbe, welches wir oben bei der Beschreibung der Münze Taf. II, No. 2 als solches bezeichnet haben.

2. Eine trilinguis in derselben Weise handelt von Schapur I, dem Sohne Artschir's und ist im Ganzen schon richtig von de Sacy erklärt<sup>1)</sup>. Auch sie findet sich auf einem Monumente zu Nakschi-Rustam, oder genauer zu Nakschi-Redjäh<sup>2)</sup>.

3. Von demselben König Schapur ist die grosse Inschrift von Haghiabad (in der Nähe von Persepolis) ausgegangen, dem Inhalte nach, wie uns scheint, ein Dekret in den zwei oft genannten Schriftformen<sup>3)</sup>. Sie ist am besten copirt von Westergaard und im Anhang zu seinem „Bundehesh“ (Havniae 1851) p. 83 und 84 mitgetheilt<sup>4)</sup>. Er erklärt die Sprache dieser Inschriften für entschieden semitisch, wogegen Spiegel, wie uns bedünken will, mit Recht behauptet, dass nur einzelne semitische (aramäische) Wörter sich eingemischt haben, in der Wp. Form mehr und stärker aramäisch gefärbt, wie in der Op.<sup>5)</sup>

4. In der Nähe des Monuments von Nakschi-Rustam (No. 2), (à côté du Basrelief à l'est) theilt Flandin eine bis jetzt noch nicht veröffentlichte Inschrift mit von 31 Zeilen, die, wie uns scheint, von Schapur und seinem Sohn Bahram I (יְרִיחוֹמָן in der Inschr., sonst יִרְחִימָן, mit dem Zusatze מְלִכָא מְלִכָא) handelt. Sie ist nur in Op. abgefasst<sup>6)</sup>.

5. Von Schapur und seinen Söhnen Hormuz und Bahram spricht, wie uns scheint, die grosse Inschrift in Op. in der Nähe von Persepolis (in Takhti-Jemschid). Sie ist sehr lückenhaft und sehr verwischt (s. Ouseley II, pl. XLII).

6. Dieselben Personen sind auch genannt<sup>7)</sup> auf einer sehr grossen Inschrift „basrelief du triomphe de Chapour<sup>8)</sup>“ aus Nakschi-Rustam. Trotz des grossen Umfanges (sie zählt 73 Zeilen in Folio) sind doch nur sehr wenige Wörter lesbar. Die Schrift ist Op.

7. Jüngern Datums ist eine noch nicht veröffentlichte Inschrift bei Flandin pl. 46 „Inscription du IIIième Basrelief sur la rive droite de la rivière“ in der Nähe von „Chapour“ (also westlich von Schiras). Sie rührt, wie aus dem Inhalte hervorgeht, von Nersi (Nar-

1) Vgl. auch Spiegel, Grammatik der Huzvâresch-Sprache S. 169 fg.

2) Abgezeichnet bei Flandin, IV, pl. 190. Eine ziemlich gute Copie findet sich auch bei Ouseley: travels in Persia, Vol. II, pl. LV, no. 19—21.

3) Wir bezeichnen von nun an Ostpehlewi mit Op., Westpehlewi mit Wp. und die Schrift der oben gegebenen Münzen Taf. I mit Ap. d. i. Altphelewi.

4) Bei Flandin, sehr incorrect, pl. 193, bis. Eine Erklärung des Anfanges dieser Inschrift s. Spiegel a. a. O. S. 174 fg.

5) Vgl. über das Sprachliche dieser Inschriften auch: Haug, über die Pehlewi-Sprache, Göttingen 1854, S. 5 fg.

6) Wenn Flandin (Texte p. 153) glaubt, dass Niemand dieser Inschrift Erwähnung thut und sie ganz unbekannt war, so irrt er; denn Ouseley a. a. O. II, p. 292 spricht von derselben.

7) Vgl. Ouseley II, pl. LV, no. 17.

8) Bei Flandin pl. 181 u. 181 bis.

ses) einem Zeitgenossen Diocletian's, her. Weil sie bisher ganz unbekannt und nicht sehr umfangreich ist, sei es uns gestattet sie hier nach unserer Lesung mitzuthellen. Sie ist in der Op. Form abgefasst:

פחכלי <sup>1)</sup> זנה (מודיסן?)  
 בני ניסרחי  
 מלכאן מלכא  
 איראן איראן  
 מנוצחרי מן יוראני  
 מודיסן בני <sup>2)</sup> שחפוחרי  
 מלכאן מלכא איראן  
 ואנראן נפ בני  
 ארחחשחר מלכאן  
 מלכא

„Dies ist das Bild des Ormuzdverehrs, des göttlichen Nerses, Königs der Könige von Eran und Nichteran, Sprössling himmlischen Geschlechtes des Ormuzdverehrs, des erhabenen Schapur's, des Königs der Könige von Eran und Nichteran, Enkel des erhabenen Artaxerxes, des Königs der Könige“.

8. Es folgen sodann der Zeit nach die Inschriften von Kirmanschâh, welche de Sacy (a. a. O.) schon im Ganzen richtig erklärt hat nach den Copien von Niebuhr und später nach einer besseren von Bembo (in d. Mémoires de l'Institut, II, p. 173 fg.), so dass Boré's Erklärung im Journal asiatique (Juin 1841, p. 640 sq.) nicht viel Neues bieten konnte<sup>3)</sup>. Die Urheber der Inschriften sind Schapur II und III und schliessen sich daher in Bezug auf die Schrift an die vorherige an<sup>4)</sup>.

Diese Denkmäler der ersten Sassaniden sind hinreichend, um uns einen Einblick in die von ihnen gebrauchte Schrift zu verschaffen. Neben diesen stehen uns aber zu diesem Ende auch zahlreiche Münzen zur Seite, die sammt und sonders in der Op. Form abgefasst sind, wenn auch nach der Zeit der Abfassung — sie reichen von der Gründung der neupersischen Herrschaft bis zu ihrem Sturze — die Form der Zeichen sich etwas modificirt hat, während eine dritte Quelle zur Ergründung der Schriftform zahlreiche Gemmen, ebensowohl in Op., als auch in Wp. abgefasst sind<sup>5)</sup>; in geringerer Zahl in dieser Schriftart.

1) Gewiss falsch copirt, statt פחכלי.

2) Bei Flandin שיפוחרי, in der folgenden Zeile איכאן, und in der nächstfolgenden ונאנרי. Andere Fehler haben wir stillschweigend verbessert.

3) Vgl. Dubeux: Journal asiat. Janv. 1843, p. 28.

4) Die Inschriften sind auch bei Flandin pl. 6.

5) Ueber die Entzifferungsversuche der Münzen s. die Literatur bei Mordtmann in dieser Ztschr. VIII, S. 6 fg. u. das. XIX, S. 374 fg.; über die Gemmen: ders. in dieser Ztschr. XVIII, S. 1 fg. Vgl. Thomas, Journ. of the Royal Asiatic Society, XII, S. 373 fg.

Es stellt sich nun aus der Betrachtung dieser Denkmäler klar heraus, dass die Münzen der Sassaniden ganz und gar in dem Schriftcharakter der Provinzialfürsten, wie sie unsere Tafel II, No. 1—10 bietet, wenn auch in weiterer Entwicklung geprägt worden sind, während nur der erste und zweite Sassaniden-König Artschir und Schapur I auf den Steinmonumenten neben diesem Schrifttypus auch des andern, wie uns die Münzen unserer Taf. II, No. 11—14 und einzelne Gemmen geben, sich bedient haben, der aber bei allen spätern Fürsten dieser Dynastie ganz und gar schwindet. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, dass die jener Dynastie eigenthümliche Schrift nur die des Op. war, dass der Gründer Artschir und sein Vater Papek ein solcher Provinzialfürst war, und der erstere bei der zunehmenden Schwäche der Parther sich zu dem Range eines Grosskönigs erhob. So bestätigt denn die Schrift auch das, was man längst erkannt hatte, dass weder der Gründer der Sassaniden noch sein Vorfahr von so gar niedriger Herkunft war. Das zeigen schon ihre ersten Münzen auf denen man nunmehr deutlich liest<sup>1)</sup>:

מלכא בני ארתחשטרי<sup>2)</sup>  
„der göttliche Artaxerxes“

und auf der andern Seite:

מ[ל]כא בני פאפכי<sup>3)</sup>  
„der göttliche Papeki“

eine Bezeichnung, die sehr seltsam wäre, wenn Papek (Babeg) eine so tiefe Rangstufe eingenommen hätte.

Es wird daher auch die Annahme gerechtfertigt sein, dass beim Auftreten der Sassaniden von dem altaramäischen Alphabet bereits zwei seiner Sprösslinge zur Darstellung des Eranischen vorhanden waren, die beide als Zwillingsbrüder zu betrachten sind. Als Vater derselben ist das Aramäische anzusehen, wie es uns auf Gewichten, Siegeln und Gemmen assyrischer, babylonischer und persischer (achämenidischer) Zeit entgegentritt. Aus ihm gingen als Pehlewiformen zuerst die Zeichen hervor, welche wir auf den ältern Provinzialmünzen (Taf. I) bemerken, die ihre weitere Entwicklung in den Münzen Taf. II, No. 1—10 gefunden; daneben aber war eine andere Schriftform im Westen Erans, zur Darstellung eranischer Laute in Gebrauch, die gleichfalls vom Altaramäischen her stammt und mit den Formen der Provinzialmünzen die meisten Zeichen gemein oder ihnen sehr ähnlich gebildet hat. Ihre Entwicklung ist mit dem Auftreten der Dynastie der Sassaniden unterbrochen worden, während das Op. sich weiter bis zu der Schrift der spätern Sassaniden und bis zu der Form der Manuscripte des Huz-

1) S. diese Ztschr. XIX, S. 415, vgl. VIII, S. 30, wo Dorn u. Bartholomäi schon früher diese Ansicht ausgesprochen haben.

2) Auf der mitgetheilten Abschrift vermag ich nicht ארתחשטרי zu lesen.



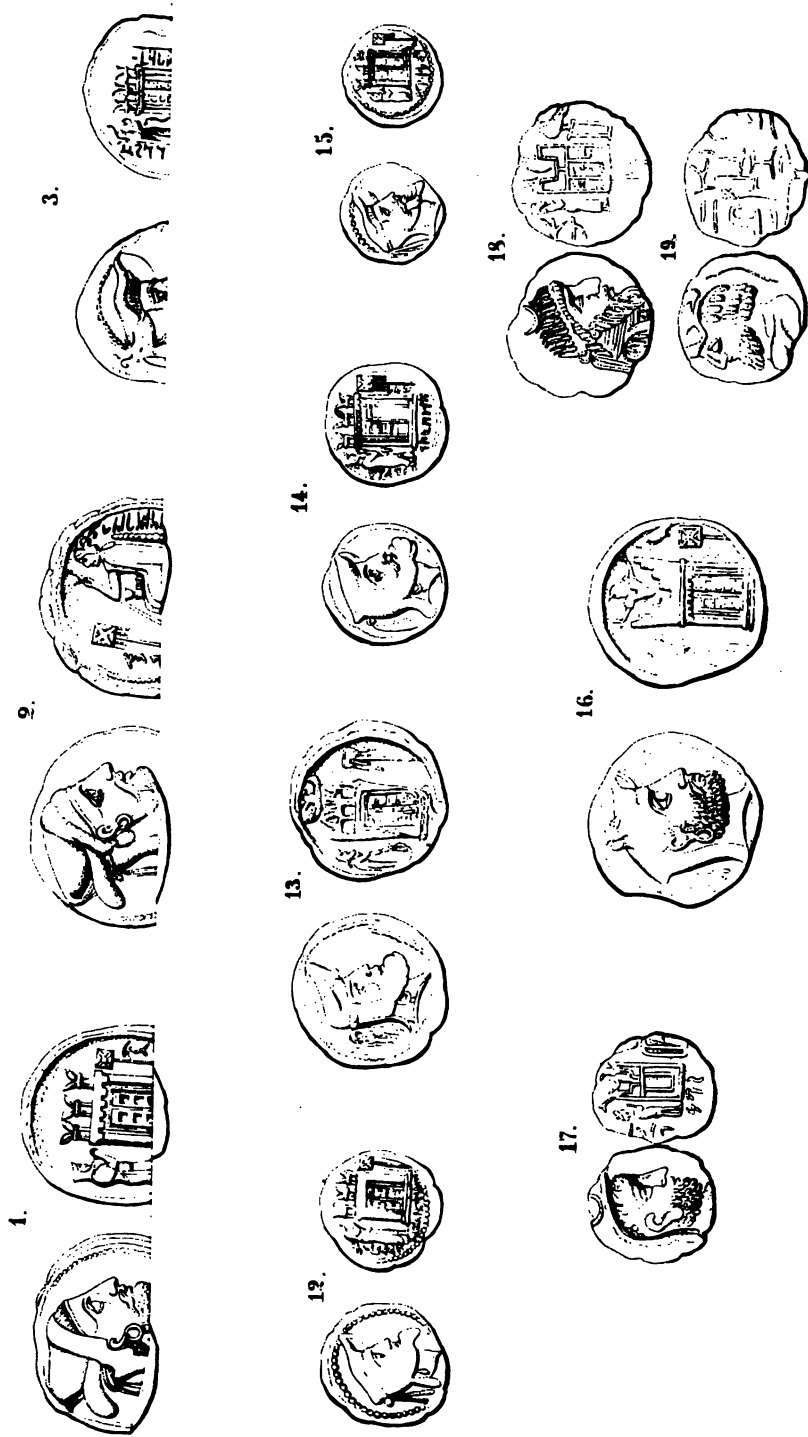
waresch entwickelt hat. Aus dem Op. ist dann auch ohne Zweifel die sogenannte Zendschrift entsprossen, und hat einen grösseren Umfang an Lautzeichen genommen, da die vorgefundenen nicht dem Organismus dieser lautreichen Sprache genügten.

Eine Ableitung aber des Op. vom Wp. oder umgekehrt ist ebenso wenig statthaft, wie die der hebr. Quadratschrift vom Alt-hebräischen; sowie dies und jenes vom Altaramäischen abzuleiten ist, also auch das Op. und Wp. in allmäliger Entwicklung von dem ältern Pehlewî, der Münzschrift, wie wir sie auf Taf. I angetroffen haben. Diese ist, wie gesagt, bereits eine jüngere Entwicklung des aramäischen Alphabets. Ihr Auftreten aber in so ausgebildeter Form, wie sie die Provinzialmünzschrift zeigt, lässt uns den Schluss ziehen, dass das **aramäische Alphabet schon in sehr früher Zeit nach dem Osten vorgedrungen** ist, eine Erkenntniss, welche für die Untersuchung des arianischen und indischen Alphabets von grosser Bedeutung ist, was jedoch weiter auszuführen nicht dieses Ortes ist. Wir schliessen vielmehr unsere Untersuchung mit einer kurzen Erläuterung der beifolgenden Schrifttafel, welche lediglich die Zeichen auführt, welche auf unsern Münzen sich finden; in erster Reihe (I) diejenigen der ältern Provinzialmünzen, in zweiter (II) die der jüngeren (Op.) und in letzter (III) die der parthischen Münzen (Wp.). Wenn in der Col. II oder III ein Buchstabe sich nicht auf den Münzen findet, so haben wir in [ ] denselben in Col. II aus dem sassanidischen, in Col. III aus dem persepolitischen Alphabete ergänzt. Vollständige Alphabete dieser beiden Schriftarten hier mitzuthellen schien uns überflüssig, da sie an andern Orten schon häufig gegeben worden sind <sup>1)</sup>. Statt dessen geben wir lieber zur Vergleichung eine Tafel der aramäisch-ägyptischen Zeichen, welche als die ältesten Abkömmlinge des altaram. Alphabets zu betrachten sind und, wie schon oft angedeutet, die grösste Aehnlichkeit mit den Zeichen unserer Münzen Taf. I haben.

1) Von dem persepolitischen und sassanidischen bei Thomas: Num. chron. XII, nebst Ergänzungen in dem Journal of the Royal As. Soc. XIII, ferner von Lenormant a. a. O. Die Formen bei dem letzteren sind oft sehr ungenau gezeichnet. Von beiden Gelehrten weichen wir in der Bestimmung des He, dem wir für das Sassanidische das in unserer Schrifttafel Col. II und für das Persopolit. das in Col. III abgebildete Zeichen zuweisen, ab. Dagegen nimmt Cheth seine gewöhnliche Stellung ein, wenn auch der Lautwerth, bei der sehr weichen Aussprache dieses Buchstaben, dem He noch näher, wie in andern semit. Alphabeten steht. — Andere Buchstaben wie Q und P sind bisher noch nicht in dieser Schriftart nachweisbar; sie haben, wie wir bestimmt wissen, dem alten aramäischen Alphabet nicht gefehlt. Eine O-Form, wie sie Thomas und nach ihm Lenormant in III auführen, scheint uns noch nicht gesichert. Für das Sassanidische der Münzen und Manuscripte reicht die Tafel bei Mordtmann im VIII. Bde. dieser Ztschr. aus, wenngleich sie viele Ergänzungen zulässt.

Zur Münzgeschichte Erans und zum ältern Pehlewi.

Taf. I.





## Erklärung der Schrifttafel (s. Taf. III).

**Aleph.** Dieser Buchstabe ist einer der charakteristischsten des Pehlewitypus in seiner jüngeren Entwicklung. In seiner früheren Gestalt freilich unterscheidet er sich nicht merklich von den aramäisch-ägyptischen Formen, z. B. in den Münzlegenden Taf. I, 4 u. 12, denen am nächsten die No. 10 u. 11 kommen. Den Uebergang zu den eigentlichen Pehlewi-Formen des Aleph bilden die in der Legende No. 2, 9, b. und weiter 3, 5 u. 6. In dieser letztern Inschrift sind die meisten andern Buchstaben noch auf der alterthümlichen Stufe stehen geblieben, während das Aleph bereits den Uebergang zu den Formen der Legenden Taf. II, 1—10 bildet. In diesen nimmt allmählig dieser Buchstabe die Gestalt an, wie wir sie auf sassanidischen Denkmälern vorfinden, sowohl auf denen von Persepolis als auf denen der östlicher gelegenen Theile des Sassanidenreiches. Hat man auf diese Weise die Entwicklung dieses Buchstaben verfolgt, so überzeugt man sich leicht, dass Rawlinson's Behauptung (s. *Journal of the Royal Asiatic Society*, X, p. 78), als sei die Form des Pehlewi-Aleph vom hebräischen *Ain* abgeleitet, ganz unbegründet ist.

**Beth** hat auf den ältern Münzlegenden (Taf. I) noch die altaramäische Form behalten; denn der geöffnete Kopf bei diesem Buchstaben findet sich schon auf ältern Monumenten; im allgemeinen ist die Gestalt ganz so, wie auf den aramäisch-ägyptischen Denkmälern. Auf den jüngern dieser Gattung findet sich schon die Form, wie sie in dem Wp. angetroffen wird, deren Verkürzung das Op. Beth ist. Es drängt sich bei diesem Zeichen wiederum die Erscheinung auf, dass das Wp. seine Entwicklung unterbrochen, während das Op. schon früher eine reichere Formenmannigfaltigkeit und schnellere Entfaltung vollzogen hat <sup>1)</sup>.

**Gimel** haben wir auf den älteren und jüngeren Provinzialmünzen nicht angetroffen, erst auf den Vologeses-Münzen ist die Form nicht unähnlich der der aram.-ägyptischen Denkmäler. Man darf voraussetzen, dass die älteren Provinzialmünzen keine andere als die Gestalt des sassanidischen Gimel aufgezeigt haben würden <sup>2)</sup>.

1) Wir zweifeln keinen Augenblick, dass bei einer reicheren Anzahl von Denkmälern aus der Zeit der jüngeren Provinzialmünzen, als die ist, welche uns Taf. II, 1—10 bietet, sich Formen für Beth finden werden, welche den Uebergang von Col. I zu II vermitteln. Uebrigens findet sich das Beth-Zeichen in Col. II nur in dem Worte **בר** „Sohn“, das seines häufigen Gebrauches wegen eine solche Verkürzung leicht zulässt. Dieselbe Erscheinung zeigt das Nabathäische bei diesem Worte, wo vollere und verkürzte Formen des Beth sehr häufig nebeneinander anzutreffen sind.

2) Der Buchstabe Gimel ist auf Lapidar- und Münzinschriften häufig mit **ג** (= **גג** oder **גג'**) oder **ר** (= **בר**) verbunden; es ist uns daher unerklärlich, wesshalb Mordtmann in der Schrifttafel (in dieser Ztschr. VIII, Taf. V) und noch oft auf Gemmeninschriften (das. XVIII) solche Composita als einen Buchstaben = **ג** liest.

Daleth hat in unserm Alphabet im älteren Schrifttypus ganz die Gestalt mit dem Resch, wie im ursprünglichen aramäischen, die dieselbe bewahrt bis in die Zeiten, in welche wir die Hauran-Münze (Taf. II, 11) versetzen; wenn es auch an Beispielen nicht gefehlt hat, beide Buchstaben ד und ר zu unterscheiden. Im Op., als dem weiter ausgebildeten Typus, ist dieses durch Veränderung des Buchstaben selbst, während man z. B. in der Inschrift von Haghiabad zum diakritischen Punkte oder Strich unter dem Daleth seine Zuflucht nahm, wie in dasselbe Mittel schon sehr früh im Palmyrenischen beim Resch versuchte<sup>1)</sup>. Die Veränderung des Daleth im Op., wie es auf den Münzen Taf. II, 1—10 wahrzunehmen ist, gleicht der, die wir sie oft in palmyrenischen Inschriften beim Resch antreffen, oder dem Resch in den nabathäischen Inschriften der Sinaihalbinsel. Die so veränderte Form des Daleth ist denn auch in sassanidischen Inschriften stehend geblieben und dadurch merklich von seinem Zwillingsbruder unterschieden<sup>2)</sup>. Auch das Kaf, mit dem das Daleth in der älteren Schrift die grösste Aehnlichkeit hatte, ist durch eine Modification am Fusse desselben in der späteren Weiterbildung kenntlich.

He tritt in den ältesten Formen des Pehlewi sogleich in der doppelgestalt auf, die wir auch im Altaramäischen wahrnehmen. Die drei ersten (links) in unserer Schrifttafel sind, wie bereits erwähnt<sup>3)</sup>, schon auf den ältesten babylonischen Siegeln, ferner auf syrischen Münzen (zu Hierapolis, s. Waddington a. a. O. Pl. VII, 1 u. 2 u. p. 90) zur Zeit der Achämeniden vorhanden und sind so recht das Vorbild der betreffenden Formen des hebr. He der Quadratschrift geworden, wie wir es auf der Inschrift von St. Jakob in Palästina angetroffen. Die drei letzten He unserer Schrifttafel (Col. I) sind nicht minder alt, wie die drei ersten, und darf es uns daher nicht Wunder nehmen, wenn wir sie fast um dieselbe Zeit neben einander im Gebrauch finden<sup>4)</sup>. Dass nun die Formen in Col. II — bei den zwei letzten ist dies deutlicher, als bei den zwei ersten — von den drei letzten Col. I abzuleiten sind, lässt sich paläographisch ohne Schwierigkeit recht-

1) Ueberhaupt hat dieser syrische Schrifttypus in seiner Weiterbildung ausser den im Texte angeführten Punkten Manches mit dem Pehlewi gemein, was natürlich durch die gleiche Herkunft seine Erklärung findet.

2) In den jüngsten Pehlewi-Formen ist das Daleth derart verkürzt, dass man in den Manuscripten ein weiteres diakritisches Zeichen gebrauchen musste.

3) S. oben S. 429.

4) Derselbe Fall findet Statt auf den aram. nabathäischen Inschriften im Hauran (s. die Inschriften bei de Vogüé, *revue archéologique* 1864), wo wir z. B. in No. 2, Z. 2 in den Wörtern דר דר כדר beide Formen des He neben einander antreffen.



fertigen<sup>1)</sup>); ebenso die Formen Col. III, die wir zwar nicht auf unsern Münzen, wohl aber doch auf den Wp. Denkmälern wahrnehmen. Wer sieht in ihnen nicht die Aehnlichkeit mit den palmyrenischen und nabathäischen He-Formen, ja das Estrangelo und noch mehr das Simplex (𐤀) des Syrischen ist ganz identisch mit ihm. Es wäre überhaupt eine ganz auffällige Erscheinung, wenn man mit manchen Gelehrten diese Form nicht als He anerkennen wollte; da doch das ältere Pehlewi sicherlich ein He hatte, wesshalb sollte das jüngere dieses Zeichens ganz verlustig gegangen sein? Es ist dies freilich bei manchen Buchstaben der Fall, doch dann fehlen sie, wenigstens nach den bisher bekannt gewordenen Denkmälern zu urtheilen, auch in ältern Dokumenten, z. B. beim Teth und Koph; obgleich Keiner mit Entschiedenheit behaupten könnte, dass nicht aufzufindende Denkmäler diese Buchstaben ans Licht bringen. Haben doch unsere Münzen zum ersten Mal ein Ain aufzuweisen.

Waw ist wie im Altaramäischen fast ganz gleich dem Phe; man wird bei jenem Schrifttypus zwar oft in Versuchung geführt einen Unterschied zu constatiren, indem Phe den Kopf mehr gebogen hat, doch werden sich dann ebenso viele Ausnahmen aufzeigen lassen. In den jüngern Formen hat sich die Gestalt nicht wesentlich geändert.

Sain ist nur noch in einstrichiger Gestalt im Pehlewi der Münzen vorhanden, wie es schon auf Tarsus-Münzen also anzutreffen ist. Das Gewicht von Abydos bildet, wie bereits oben angedeutet worden, den Uebergang. Das spätere Pehlewi der Sassaniden hat wieder die zweistrichige Form gewählt, um sie von ähnlichen Buchstaben zu unterscheiden.

Cheth ist zweimal auf den ältern Münzen mit Sicherheit zu constatiren, in No. 12 u. 14, ganz in der Gestalt der aramäisch-ägyptischen Monumente. Ueber den Lautwerth haben wir schon oben gesprochen. Auch auf den jüngern Münzen ist das Cheth fast unverändert geblieben (s. Taf. II, 9 u. 10). Das Persepolitische (Wp.) stimmt ganz mit dem Syrischen (Nabathäischen und Palmyrenischen); auch die sassanidische Form ist leicht auf die ältere zurückzuführen; ganz ähnliches Cheth findet sich übr-

1) Schwieriger in sprachlicher Beziehung, besonders in dem Worte, welches die Namensverbindung vermittelt und das dann כרה gelesen werden müsste. In כרה auf den sassanidischen Denkmälern ist es ganz in der Ordnung. Vielleicht findet ein Anderer für das כרה eine genügende Erklärung; Hypothesen könnten wir manche aufstellen, halten es aber für zweckmässiger sie zu unterdrücken. Die älteste Form für dieses merkwürdige Zeichen wäre das zweite auf der Münze Taf. I, 1. Sonderbarerweise liest Thomas dasselbe ebenfalls als He (כרה), während er es sonst als Jod nimmt. Es wäre ein grosser Gewinn in paläographischer Beziehung, wenn sich auf ältern Münzen nochmals dies Zeichen vorfände.

amph im Nabathäischen, so wie die jüngsten Formen in den sassanidischen Münzen und der Pehlewi-Schrift der Manu-  
 schrift ähnlich dem spätern Syrischen ist.

Es hat sich bisher im ältern Pehlewi nicht gefunden, im jüngeren  
 unbekanntlich sein Lautwerth durch Tav ersetzt.

Es hat ganz die Wandelung durchgemacht wie im Aramäischen-  
 ischen. Aus der vierstrichigen Form ist die dreistrichige  
 später die zweistrichige geworden. Das dritte Zeichen in

ist aus der Münzlegende No. 3 und kann nur den Laut-  
 des Jod in dem Worte  $\text{אנריא}$  haben, analog der Legende

Die Form ist übrigens für diesen Buchstaben im Naba-

thäischen gewöhnliche und findet sich sogar auch auf einem  
 Fragment<sup>1)</sup>. Eine fernere Verkürzung bis zu

Strich ist sodann im Op. und Wp. vor sich ge-  
 n.

Es hat sich schon auf cilicischen Achämenidenmünzen schwer  
 vom  $\text{ד}$  und  $\text{ר}$  unterscheiden lassen, nur der etwas grössere Schaft  
 macht es zuweilen kenntlich. In der That scheint dies in

Taf. I, 4 der Fall zu sein, so dass man die Legende eher  $\text{פירכרא}$   
 als  $\text{פירכרא}$  zu lesen versucht würde. Es hätte dann eine Um-

stellung Statt gefunden, wie dies auch sonst im Pehlewi nachzu-  
 weisen ist<sup>2)</sup>. In andern Stellen, wie z. B. 9, b und 10, ist das

Kaph grösser, als das folgende Resch, es mag daher in No. 4  
 nur ein Versehen des Stempelschneiders Statt gefunden haben.

Auf den Münzen, welche den Uebergang von den älteren persi-  
 schen Provinzialmünzen zu den jüngern bilden, haben wir das

Kaph zuweilen in dem Worte  $\text{מלך} = \text{𐎠}$  geformt gefunden und  
 der Querstrich zur Linken des Schaftes macht es auch in Col. II

kenntlich und unterscheidet es vom Resch, daher wir oben in  
 Taf. II, No. 2 fg. lieber  $\text{ראכין}$  lesen mochten. Das Wp. (Col. III)

hat auch hier wieder die vollere, unverkürzte Form, ebenso  
 auch auf den Lapidarinschriften, in den sogenannten persepolita-

nischen Inschriften, während in den sassanidischen eine verkürzte  
 Form herrschend geworden, die zum Unterschiede vom Daleth

noch mit einem kleinen Strich am Fusse versehen ist.

Lamed bedarf keiner Erläuterung.  
 Mem können wir nur in dem Worte  $\text{סם (?)}$  I, 6 in alter Form nach-  
 weisen. Wie aus der ältern die jüngere hervorgegangen, ist leicht  
 zu erkennen.

Nun ist in der alten Form des Aramäischen noch auf den ältern  
 Provinzialmünzen geblieben, während es auf den jüngern stark  
 verkürzt erscheint.

Samech. Mit Sicherheit ist nur die erste Form in Col. I nach-  
 zuweisen in I, 4 und ist es höchst charakteristisch hier die ara-

1) Im Nachlasse von E. F. Beer in der Universitätsbibliothek in Leipzig.  
 2) Vgl. Spiegel: Grammatik des Huzvaresch, §. 18. Anm. 4.



mäisch-ägyptische, wie sie z. B. der Stein von Carpentras hat, wieder zu finden. Die zweite aufgeführte Form aus der Legende I, 6 ist wohl regelrecht gebildet, doch nicht mit Sicherheit als Samech zu bestimmen. Die Form Col. II ist häufig auf sassanidischen Lapidar- und Münzinschriften; die auf den sogenannten persepolitischen Denkmälern sonst als Samech angegebene Form ist uns noch sehr zweifelhaft; doch haben wir darauf, als nicht zu unserm Thema gehörig nicht weiter einzugehen.

Ain ist nur auf den ältern Münzen in No. 12 vorhanden, aber hier mit Sicherheit zu bestimmen. Im jüngern Pehlewi fehlt dieser Buchstabe ganz.

Ueber Phe ist oben bei Waw das Nöthige gesagt.

Zade. Die beiden ersten Formen sind ganz so, wie im Aramäisch-Ägyptischen, die dritte ist noch zweifelhaft, weil aus der Legende 9, a gezogen, s. über dies oben S. 411.

Koph ist bisher auf den ältern Münzen nicht gefunden worden, im jüngern Pehlewi fehlt dieser Buchstabe und wird sein Lautwerth durch Kaf ersetzt.

Resch vgl. oben zu Daleth.

Schin ist zwar nur einmal auf den ältern Provinzialmünzen in No. 14 gefunden, aber hier mit Sicherheit zu bestimmen. Die Entwicklung der Formen auf den Vologeses-Münzen ist leicht zu finden und ist auch wiederum das Wp. sich an das Palmyrenische anschliessend. Ob in Col. II die Form sicher als Schin zu bestimmen sei, ist fraglich, s. oben.

Tav bedarf keiner weitern Erläuterung.

---



sein? Ich nehme nunmehr אספין für das (sieben Male: 5, 8, 6, 8, 12, 13, 7, 17, 21, 26) in Esra vorkommende אספין, und bedeutet dasselbe: genau, vollständig. Das heisst nun bei dem Gewichte, dass Nichts an ihm fehlt, bei der Ausführung eines Befehles, dass nicht das Geringste unterlassen, er vielmehr pünktlich vollzogen wird. Wir erkennen demnach das Wort auch nach seiner aramäischen Abstammung, es kommt von ספן zählen, und heisst: abgezählt, d. h. eben: genau. Von den ähnlichen Stämmen sind ja alle Münz- und Gewichtbenennungen abgeleitet, wie שקל zunächst Gewicht, מנה Gezähltes, στατήρ, statera, libra Gewicht und Wage bedeutet. Ebenso kommen auch von ihnen Derivata vor im Sinne von: genau abgewogen, einander gleichstehend, so heisst besonders im Späthebräischen שקול: gleichstehend, ohne dass eine Seite ein Uebergewicht hat, z. B. ערין הרבר שקול, noch ist die Sache gleichwiegend, daher die Entscheidung zwischen beiden verschiedenen Erklärungen zweifelhaft (Mischnah Sotah 5, 5), שניהם שקולין, beide sind gleichwiegend, stehn einander vollkommen gleich (M. Kerithoth 6, 9 vgl. noch Bereschith rabba c. 1), daher denn der stehende Ausdruck: אין בית דין שקול, ein Gerichtshof darf nicht gleichwiegend sein, d. h. nicht aus einer geraden Mitgliederzahl bestehen, weil sonst der Fall eintreten könnte, dass zwei widersprechende in ihm sich geltend machende Ansichten eine gleiche Anzahl von Zustimmenden fände und kein entscheidendes Uebergewicht vorhanden wäre (M. Sotah 9, 1. Sanhedrin 1, 6). In gleichem Sinne kommt vor שקול כנגד, das ebenso construirt ist wie unser לקבל אספין, aufgewogen gegen, gleichstehend, so in dem üblichen Satze משה שקול כנגד כל ישראל, Moses war gewogen gegen ganz Israel, d. h. gleichwiegend, gleichbedeutend, vgl. z. B. Mechilta Anfang des Abschnittes über das Lied am rothen Meere (zu 2 Mos. 15, 1) und sonst häufig.

Wie nun unser אספין in der Bedeutung: gleichstehend, genau entsprechend, seine Parallele hat an שקול, so findet auch אספין in Esra mit dem Sinne von „vollständig, ohne dass etwas zurückbleibt“ seine Parallele in dem aramäischen תקל und מנא, gewogen, gezählt, was dann auch mit einem folgenden Verbum bedeutet: bis zum letzten Reste. Dies ist der eigentliche Sinn der Unheilsverkündigung an Belsazar — welche Daniel nur erweiternd ausführt — in Daniel 5, 25: מנא תקל ופרסין, gezählt, gewogen und in Stücke zerbrochen, d. h. völlig zerbrochen, ohne dass etwas davon als unversehrt übrigbleibt. Denselben Ausdruck finde ich auch in einem zwei Male in der Mischnah (Edujoth 3, 3. Chullin 9, 2) vorkommenden Ausspruche des alten (um die Zeit der Tempelzerstörung lebenden) Dossa ben Harkinas wieder, der aber bald missverstanden wurde. Dort ist nämlich die Rede davon, wie stark die Schafschur sein müsse, von der, nach 5 Mos. 18, 4, dem Priester ein Antheil zu geben ist. Während die Schule Schammai's die Abgabe schon bei dem Scheeren von zwei Schafen verlangt, tritt

nach der Schule Hillel's die Verpflichtung erst ein, wenn fünf Schafe geschoren werden. Dieser Ansicht stimmt auch Dossa ben Harkhinas bei mit einer noch näheren Bestimmung, indem er sagt: חמש רחלות גוזוזות מנה מנה ופרס חייבות בראשית הגז, fünf Schafe, die geschoren sind . . . verpflichten zur Priesterabgabe; die übrigen Gelehrten behaupten dagegen: חמש רחלות גוזוזות כל שהן, fünf Schafe, mögen sie auch noch so wenig geschoren sein. Es ist mir kein Zweifel, dass Dossa eben verlangt, die Schafe müssen „gezählt, gezählt und gebrochen“, d. h. vollständig abgeschoren werden, wenn die Verpflichtung zur Abgabe eintreten soll, dass es dazu aber nicht genügt, wenn bloß ein Theil abgeschoren wird. Dem treten nun die andern Gelehrten mit der Behauptung gegenüber, dass wenn auch nicht Alles, sondern nur irgend etwas von ihnen abgeschoren wird, die Verpflichtung schon eintritt. Das כל שהן „was es auch sei“ steht so dem „gänzlich“ als richtiger Gegensatz gegenüber, wenn auch immerhin die Schur ein beträchtliches Quantum betragen muss, da ja dem Priester mindestens ein Gewicht von fünf judäischen oder zehn galiläischen Sela abgegeben werden muss, wie es im Verfolge heisst. Die Phrase מנה מנה ופרס wurde jedoch bald unbekannt, und schon die Thossefta an beiden Orten fügt ihr erklärend hinzu: שהן שבניה וחמש סלעים; sie nimmt also מנה in der Bedeutung: Mine, פרס als Hälfte, also  $2\frac{1}{2}$  Minen, deren eine 30 Sela beträgt, das Ganze 75. Eine solche Bezeichnung ist ganz ungewöhnlich, und die Angabe der übrigen Gelehrten wird nun in ihrer Unbestimmtheit ganz unverständlich; giebt Dossa eine bestimmte Zahl an, so müssen auch seine Gegner ein bestimmtes, wenn auch geringeres Gewicht angeben, da sie sich ja auch nicht mit dem Geringsten begnügen können. Die Gemara (Chullin 137 b) ist daher auch ganz unsicher in der Erklärung ihrer Meinungen; der Eine glaubt, es müssten  $37\frac{1}{2}$  Sela abgeschoren werden, ein Anderer gar 60, von denen der Priester doch nur einen erhalte, während ein Dritter bloß 6 Sela verlangt, von denen dennoch dem Priester fünf zukommen. Diese Unsicherheit beweist, dass ihnen der Sinn des Ganzen unklar geworden, die richtige Bedeutung des Satzes מנה מנה ופרס vergessen war; durch deren Wiederherstellung wird jedoch das Ganze in helles Licht gesetzt.

Hiermit gebe ich meine früher aufgestellte Vermuthung, dass אספרן „Aspern“ eine kleine Münze bedeute, auf; eine solche kommt zwar in einer wiederholten Mischnahstelle (Ma'sher scheni 2, 9. Edujoth 1, 10) vor. Allein diese Erwähnung ist selbst in der thalmudischen Literatur zu sehr vereinzelt, und sonst kommt der Münzname im Alterthume gar nicht vor, so dass er auch für unsere Inschrift nicht anzuwenden ist. Die Erwähnung des Stater aber auf diesem Gewichte dürfte für die Bestimmung der Zeit, aus welcher das aufgefundenen Gewicht sich herschreiben mag, entscheidend sein, doch überlasse ich dieselbe den Männern vom Fache.



## Alphabetische und akrostichontische Lieder bei Ephräm.

Von

Rabb. Dr. Geiger.

Es ist auffallend, dass weder die römischen Herausgeber der Werke Ephräm's noch die Männer, welche neuerdings aus Handschriften Lieder Ephräm's mitgetheilt haben, die Herren Bickell und Overbeck, darauf aufmerksam gemacht haben, dass Ephräm für eine ziemlich grosse Anzahl von Liedern, nach dem Vorgange mehrerer Psalmen und der Klagelieder in der hebräischen Bibel, die Kunstform gewählt hat, die Strophen nach der Reihenfolge des Alphabets zu ordnen. Es ist dieses Uebersehen um so auffallender, als ausdrücklich von ihm bezeugt wird, dass er **שְׁתַּמְּלָה בְּדַל לֵאמֹר חֵדָּה** geschrieben, bei Assem. Bibl. orient. I, p. 58 ff. und III P. 1, p. 63. Dass es aber wirklich von den Herausgebern übersehen worden ist, dafür spricht schon zur Genüge ihr gänzliches Stillschweigen über diesen Punkt; ein weiteres Zeugniß aber ist, dass einzelne kleine Berichtigungen, welche bei Beachtung dieser beabsichtigten regelmässigen Aufeinanderfolge der Buchstaben sich als nothwendig herausstellen, von den Herausgebern gleichfalls nicht erkannt worden sind.

Als bald begegnet uns in der römischen Ausgabe Th. II S. 336 ff. ein solches Lied nach Doppel-Alphabet, indem jede Strophe aus vier siebensylbigen Zeilen besteht, je zwei mit demselben Buchstaben beginnen; nur in der zweiten mit Lomad beginnenden Strophe fehlen zwei Zeilen. Auch das 22te Lied gegen die Ketzer auf S. 485 ff. ist ein aus alphabetischen Strophen, die meist zehn siebengliederige Zeilen — zuweilen auch bloß neun, aber auch oft mehr als zehn — enthalten, bestehendes; wie es scheint, deutet Ephräm die Anwendung dieser Kunstform am Anfange des Liedes mit den Worten an:

**אֲנִי וְעַמִּי שְׁתַּמְּלָה בְּדַל לֵאמֹר חֵדָּה**, die freilich noch ausserdem zum ganzen Zusammenhange des Gedichtes gehören. Bei Beachtung derselben ergeben sich nun zwei nothwendige Umstellungen einzelner Wörter.

S. 486 B ist nämlich statt **אֲנִי וְעַמִּי שְׁתַּמְּלָה בְּדַל לֵאמֹר חֵדָּה** etwa zu lesen:

**אֲנִי וְעַמִּי שְׁתַּמְּלָה בְּדַל לֵאמֹר חֵדָּה**, indem mit diesem Verse die Sain-Strophe beginnt, und ebenso sind S. 487 Z. 3 v. u. die Worte umzustellen:

**אֲנִי וְעַמִּי שְׁתַּמְּלָה בְּדַל לֵאמֹר חֵדָּה**, indem die Strophe mit 'Ain beginnen muss.

Auch das vierte polemische Lied in Th. III S. 5 ff. beginnt alphabetisch — wobei mancher Buchstabe in mehreren Strophen wiederkehrt —, allein nach dem Dolath findet sich von S. 6 E an ein regelloses Stück, das bis S. 7 F reicht, von da an aber wird regelmässig mit He fortgefahren, und während das Lied mit dem

Buchstaben Teth schliesst, ergänzt das folgende fünfte Lied auf S. 8 ff. das Fehlende von Jod bis Ende S. 11. Auch das elfte Lied, S. 24 ff., ist durchgehends alphabetisch, und ist nur S. 25 Z. 5 das Cheth herzustellen, indem die Worte Ephräm's wohl ursprünglich gelautet haben mögen: **ܣܬܗ ܕܚܝܬ ܕܥܬܗ**, was einem Abschreiber fremdartig geklungen haben mag, so dass er sich veranlasst gesehen sie umzustellen, aber damit die gesetzliche Reihenfolge zerstörte. Das 68. Lied S. 130 f. ist gleichfalls alphabetisch. Die Worte **ܕܥܬܗ ܕܡܕܝܗ** sind Ueberschrift, und die Strophenreihe beginnt mit **ܕܥܬܗ ܕܡܕܝܗ**, auf Z. 14 ist ein Waw vor **ܕܥܬܗ** hinzuzufügen, und **ܕܡܕܝܗ** auf S. 131 Z. 3 soll das Jod vertreten. Die 18. Fürbitte für die Todten auf S. 263 ff. ist gleichfalls alphabetisch, indem meistens die Buchstaben je zwei Strophen, hie und da auch mehrere eröffnen. Demnach sind wohl die Zeilen der dritten Strophe versetzt und haben mit **ܕܥܬܗ** u. s. w. anzufangen als drittes Olaf, und S. 264 ist das Beth in **ܕܥܬܗ** zu streichen, da die Strophe mit Jod beginnt. Auch die unmittelbar darauf folgende 19. Fürbitte auf S. 265 ff. bietet ein einfaches Alphabet, in welchem nur Dolath fehlt. Auch das 13. Busslied S. 431 ff. ist alphabetisch mit fehlendem Nun, desgleichen das 15. auf S. 437 ff., wo das scheinbar fehlende Mem wohl durch die Berichtigung: **ܕܥܬܗ ܕܡܕܝܗ** statt **ܕܥܬܗ ܕܡܕܝܗ** herzustellen ist, ebenso das 19. auf S. 447 ff., während nach beendigtem Alphabet sich noch einige freie Strophen anschliessen, das 21. auf S. 451 ff., wo nur Cheth fehlt, die Lieder 23 bis 27. auf S. 456 ff., das 33. auf 485 f., das 48. auf S. 511 f., das 49. auf S. 512 ff., wo nach wiederholtem Thav sich zwei freie Strophen anschliessen, das 50. auf S. 515 f., das 64. auf S. 534 f., das 67. auf S. 537 f., das 69. auf S. 539 f., das 71. auf S. 541 f. und das 72. auf S. 543 f. — Besonders künstlich angelegt sind die einander ergänzenden Lieder 4 und 5 auf S. 608 ff. Sie bieten, entsprechend dem 119. Psalm, ein achtfaches Alphabet, allein im ersten Liede mit Uebersprungung je eines Buchstaben, so dass die Strophen nach einander mit Olaf, Gimel, He u. s. w. beginnen (nur dass zum Schlusse Thav dennoch auf Schin folgt), während das zweite Lied die Ergänzung bringt und die Strophen mit Beth, Dolath, Waw u. s. w. folgen lässt.

Dieselbe Erscheinung wiederholt sich in den neuerdings von Bickell herausgegebenen Nisibenischen Liedern. Dort ist das sechste (S. 12 ff.) alphabetisch mit Wiederholung mehrerer Buchstaben, die einander ergänzenden Nummern 65 und 66 (S. 123 ff.), indem die erstere das Alphabet bis Resch einschliesslich enthält, nur dass Kof fehlt, hingegen Pe und Resch dreifach vorhanden ist, dann die



letztere Schin und Thav in reicher Anzahl hinzufügt. Auch Nr. 68 (S. 126 ff.) ist alphabetisch, und muss daher V. 25  $\text{Jo st. J}$  gelesen werden, ebenso 69 (S. 128 f.), 70 (S. 130 f.), wo V. 50 sprachrichtig  $\text{ص ص}$  gelesen werden muss, und 74 (S. 138). Ebenso sind die zwei zusammengehörigen Lieder, welche Overbeck als 13. und 14. giebt (S. 342 ff.), alphabetisch, und kehren mehrere Buchstaben vielfach wieder.

Diese nun durch zahlreiche Beispiele unwiderleglich erhärtete Thatsache hat um so weniger Ueberraschendes, als die hebräische Bibel mit dem Beispiele vorangegangen war und das Syrische, welches vocalärmer als das Hebräische ist, die regelmässige Aufeinanderfolge der Consonanten um so deutlicher hören lässt und darin um so mehr einen künstlerischen Wohlklang empfinden konnte. Wenn wir daher wieder viele andere Lieder finden, welche ein blosses Bruchstück aus dem Alphabet darbieten, so ist sicher auch bei ihnen Dies nicht zufällig, sondern diese regelmässige Aufeinanderfolge ist absichtlich gewählt, nur hat entweder der Vfr. selbst das Alphabet nicht zu Ende geführt, oder es sind uns blos Bruchstücke von Liedern aufbewahrt, die ursprünglich ein ganzes Alphabet umfassten. So reicht das sechste polemische Lied in der römischen Ausgabe III S. 12 ff., das die alphabetische Folge, mit mehrfacher Wiederholung einzelner Buchstaben, bewahrt, lediglich bis Jod, dergleichen das 26. (S. 44 ff.), das 32. (S. 57 ff.) bis Cheth, die sechste Fürbitte für die Todten (S. 232 f.) bis Khaf, die 21. (S. 269 f.) bis Lomad, indem Sain hergestellt werden muss durch die Berichtigung von  $\text{سائس}$  in  $\text{سائس}$  und Teth durch die von  $\text{تث}$  in  $\text{تث}$ , die 23. (S. 271 ff.) bis Khaf, indem die letzte Strophe mit  $\text{כא}$  ohne Waw beginnen muss, die 27. (S. 276 f.) bis Jod, wo die sechste Strophe mit  $\text{כא}$  st.  $\text{כא}$  beginnen muss, die 44. (S. 300) bis Sain, während Gimel in der Mitte fehlt, die 53. (S. 311 ff.) bis Resch, worin  $\text{רש}$  die bezügliche Strophe ohne Wav eröffnet, auch die folgende Nr. 54 (S. 314 ff.) bis Pe mit mehrfachen Verdoppelungen, von denen einige der Berichtigung zu bedürfen scheinen, so das erste Lied über den freien Willen (S. 359 ff.) bis Khaf mit Wiederholungen, das im zweiten Liede (S. 362 ff.) vielleicht fortgesetzt wird mit noch mehreren Khaf und Lomad, denen sich einige freie Strophen anschliessen, so das neunte Busslied (S. 422 ff.), das zuerst ein vollständiges Alphabet, jedoch mit fehlendem Cheth, Lomad und Resch, dann ein neues Alphabet enthält, worin jedoch Wav, Sain, Khaf, Nun und Ain fehlen. — Auch das fünfte nisibenische Lied bei Bickell (S. 12 ff.) ist alphabetisch, schliesst jedoch mit Kof ab, ebenso das 50. (S. 100 f.) das mit Khaf schliesst.



Nunmehr werden wir auch in solchen Liedern, bei denen die Lücken noch stärker hervortreten, oder die die Reihe nicht einmal mit Olaf beginnen, das Walten desselben Gesetzes erkennen, wenn es auch nicht streng durchgeführt ist. So enthält das vierzehnte polemische Lied im dritten Bande der römischen Ausgabe (S. 29 f.) die Buchstaben Sain bis Nun, die zwei zusammengehörigen Lieder 66 und 67 (128 ff.) enthalten ein ganzes Alphabet, aber mit starken Lücken, die achte Fürbitte für Todte (S. 235 f.) enthält Olaf bis Nun mit Lücken, die 20. (S. 268) bis Sain mit solchen, der Anfang von 22 (S. 270) ist doch wohl sicher Olaf, Beth, Gimel, wenn es auch dann regellos fort geht, so enthält 26 (S. 276) Olaf bis Teth, worauf Lomad und Mem, 40 (S. 296 f.) Olaf bis He, dann Jod bis Lamed, der Anfang von 42 (S. 298 f.) ا, worauf einige regellose Strophen, ebenso 45 (S. 300 f.) Olaf bis Dolath, dann Cheth bis Jod und andere, auch 57 (S. 324) Olaf bis Dolath, dann zersprengte Buchstaben. Für solche und noch ähnlich wiederkehrende Erscheinungen bietet die einfachste Erklärung die Nummer 62 (S. 327), deren Anfang auch alphabetisch von Olaf bis Dolath geordnet ist, die aber dann regellos ist; von ihr aber wissen wir nunmehr, dass der erste Theil einem alphabetisch angeordneten nisibenischen Liede entnommen ist, während der Schluss einem andern entlehnt ist, das sich an diese Regel nicht bindet (vgl. Bickell, *carmina Nisibena*, Einl. S. 6). In diesem Sinne sind daher auch die bereits gegebenen Beispiele aufzufassen wie auch noch folgende, so wenn N. 65 (S. 332 f.) Teth bis Ain doppelt bietet (auch das erste Mal ist ا ohne Beth am Anfange zu lesen), wenn das zehnte Busslied (S. 425 ff.) die Buchstaben bis Nun enthält, in der Mitte jedoch Sain und Teth fehlen, dann nur noch Schin und Thaw und dann regellose Strophen erscheinen, das 75. (S. 555 ff.) Olaf bis Waw enthält, worauf regellose folgen und Aehnliches. Und zwar kehrt diese Erscheinung — wenigstens ein Mal — auch in den von Bickell herausgegebenen nisibenischen Liedern wieder. Das elfte derselben (S. 18 f.) beginnt mit Mem und endet mit Schin, während einzelne der aufgenommenen Buchstaben sehr häufig als Strophenanfänge wiederholt werden!

Man ersieht aus diesen zahlreichen Beispielen, dass die alphabetische Reihenfolge eine bei Ephräm und wohl überhaupt bei den damaligen Syrern sehr beliebte Kunstform war, so dass sie dieselbe selbst dann als einen dichterischen Schmuck betrachteten, wenn sie auch nicht vollständig durchgeführt wurde und sich bloß auf einen Theil des Alphabets beschränkt. Wenn wir daher in den ältesten jüdischen liturgischen Dichtungen, die noch des Reims entbehren, also von arabischen Mustern unabhängig sind, mit Vorliebe die alphabetische Strophenfolge angewendet sehen, so ist dies

allerdings, da schon die Bibel mit dem Beispiele vorangegangen, sehr natürlich; dennoch werden wir mit Recht das Muster vorzugsweise in dem herrschenden Geschmacke der Syrer finden, den sie nachahmten. Umsomehr als, wie wir sogleich sehen werden, die Juden auch da den Syrern gefolgt sind, wo die Bibel keine Beispiele bietet, die Syrer vielmehr, wie es scheint, sich diese Kunstform selbst ersonnen haben.

Ausser den Gedichten nämlich, deren Strophen nach dem Alphabet in seiner regelmässigen Folge geordnet sind, begegnen wir bei Ephräm einem Gedichte, dessen Strophen die umgekehrte Ordnung befolgen, d. h. mit Thaw beginnen und mit Olaf schliessen, und bei einer solchen auffälligen Thatsache, die nicht dem Zufalle ihre Entstehung verdanken kann, genügt ein einzelnes Beispiel vollkommen. Ein solches bietet das 28. Busslied in der römischen Ausgabe (Th. III S. 473 ff.), wo nach vorausgegangenen vier freien Strophen mit **אמנך ודכפא** ein regelmässiges Alphabet beginnt, nach dessen Beendigung mit Thaw (S. 474) wieder, ohne jedoch diesen Buchstaben zu wiederholen, mit Schin zurückgegangen wird, bis es mit Olaf zum Schlusse gelangt (S. 476), worauf sich dann noch einige freie Strophen anschliessen. Diese Kunstform kennt die Bibel nicht, und ich bezweifle sehr, ob die Syrer darin irgendwo ein Vorbild gefunden haben; sie scheinen darin originell zu sein, jedoch keinen häufigen Gebrauch davon gemacht zu haben. Gelehrte Schüler haben sie auch darin an den Juden gefunden, welche gleichfalls das s. g. **חשרק** neben dem **אב** anwenden, freilich gleichfalls jenes seltener als dieses. Das älteste „Thaschrak“ in der jüdischen Liturgie dürfte sich im Anfange des Mussafgebotes für den Sabbath finden, welchen bereits Amram Gaon (im 9. Jahrh.) kennt, wo die einzelnen auf einander folgenden Worte, welche beginnen: **שָׁנָה (הַקִּנָּה) חֲבֻנָּה**, so geordnet sind. Die späteren Paitanim wendeten diese Kunstform, meistens jedoch, wie bei Ephräm, im Anschlusse an ein vorausgegangenes angebrachtes Alphabet, hie und da an. Von den mit feinem Kunstsinne begabten und mehr arabischen Mustern folgenden Spaniern findet sich sicher dieses Verfahren äusserst selten angewandt, wenn es überhaupt unter ihnen vorkommen sollte; sie haben sogar, und wahrscheinlich wegen ihrer Künstlichkeit, die ganze Formel **חֲבֻנָּה שָׁנָה**, trotz ihrem Alter und trotz der für ihre Liturgie sonst massgebenden Autorität Amrams, vollständig beseitigt.

Das „Thaschrak“ erweist sich, bei all seiner Künstlichkeit, doch als eine auf demselben Principe beruhende Weiterführung, als eine verschnörkelte Anwendung der alphabetischen Strophen. Ein ganz Anderes ist es mit noch einer andern ganz neuen Kunstform, für die, soviel ich weiss, die Syrer kaum Vorgänger gefunden haben dürften; der Ruhm, wenn es ein solcher ist, dieselbe zuerst eingeführt zu haben, kann ihnen wohl nicht streitig gemacht werden,

ich meine: die Anwendung des Akrostichon für den Namen des Verfassers. Griechen und Römer kannten zwar das Akrostichon als ein Spiel mit Worten, die sie unter scheinbarer Hülle hervorheben wollten; in späterer Zeit, auch unter uns wird es zuweilen angewandt, um den Namen dessen, an welchen das Gedicht gerichtet oder dem es gewidmet ist, an den Spitzen der Strophen erglänzen zu lassen. Dass jedoch der Dichter seinen eignen Namen an die Anfänge seiner Verszeilen setzt, dessen Buchstaben somit in gewissem Sinne zu den Grund- und Ecksteinen des Gedichtes macht, das ist, soviel mir bekannt, von den Syrern zuerst in Anwendung gebracht und haben sie darin, mit Ausnahme der jüdischen Paitanim, nur spärliche Nachahmung gefunden. Man hat, soviel ich weiss, bis jetzt auf diesen Umstand noch nicht geachtet, selbst die alten Biographen Ephräm's, welche seiner alphabetischen Dichtungen gedenken, geschweige die neueren, die auch diese übersehen, sprechen Nichts von Akrostichen; auch die Bearbeiter des jüdischen Piut haben nicht untersucht, woher die jüdischen liturgischen Dichter schon spätestens um die Mitte des neunten Jahrhunderts, doch wahrscheinlich schon früher, die Sitte sich in ihren Dichtungen akrostichontisch zu zeichnen, entlehnt haben. Und dennoch lehrt ein aufmerksamer Blick auf die Gedichte Ephräm's, dass er, wenn auch nicht gerade häufig, doch nicht selten seinen Namen auf solche Weise in ihnen hervortreten lässt. So hat das siebente polemische Gedicht in der römischen Ausgabe (Th. III S. 15) in den fünf ersten Strophen ganz unzweifelhaft an ihren Anfängen die Buchstaben **ܡܡܥܐ**, ebenso das 39. (S. 70 f.). Die unverkennbare Absicht, seinen Namen auszudrücken, legen mehrere auf einander folgende Gedichte von N. 49 an (S. 89 ff.) an den Tag. Das erste Gedicht hat die drei Buchstaben **ܡܡܥܐ** an der Spitze der Strophen, und zwar werden die zwei letztern Buchstaben mehrere Male wiederholt, das folgende Gedicht N. 50 ergänzt dann den Namen durch **ܡܡ**, wobei der letzte Buchstabe sehr oft wiederkehrt, was dann in den folgenden Gedichten bis N. 65 einschliesslich fortgesetzt wird, wo alle Strophen durchgehend mit Mem anfangen! Hier hört die Möglichkeit eines Zufalles völlig auf. Bickell's nisibenische Lieder nun bestätigen dieses Ergebniss. Das 12. dortige Lied (S. 20) bietet gleichfalls **ܡܡܥܐ**, wobei wiederum die Verdoppelung des Pe, Resch und Mem die Möglichkeit des Zufalls ausschliesst, und ebenso enthält ein fünfzehnstrophiges Gedicht in Overbeck's Ephraemi Syri . . . aliorumque opera selecta (Oxonii 1865 S. 355 ff.) den Namen **ܡܡܥܐ** an der Spitze, wobei wieder der Umstand, dass Olaph zwei, Resch vier und Mem sieben Male wiederkehrt, einen um so stärkeren Beweis bietet. Das hat sicher der Herr Herausgeber übersehen,



wenn er im Index p. XXXVIII von diesem Liede sagt: *Anonymi hymnus ad tonum hymnorum Ephraemi*; es ist ohne Zweifel von Ephräm selbst, der seine Autorschaft durch die recht deutliche Einprägung seines Namens besiegeln wollte.

Wenn es nun feststeht, dass Ephräm bei einigen seiner Dichtungen seinen Namen als Akrostichon verwendete, so werden wir denselben auch in andern wiederfinden, wo er nicht so offen daliegt, entweder weil unsere Texte durch einige kleine Unrichtigkeiten ihn etwas verdecken oder Ephräm sich eine etwas abweichende Orthographie erlaubte. So werden wohl auch die fünf ersten Strophen des 40. Liedes gegen die Ketzer (röm. Ausg. II S. 529 ff.) den Namen  $\text{ܐܦܪܐܡ}$  enthalten und demnach die dritte Strophe nicht mit  $\text{ܐܦܪܐܡ}$ , sondern mit der folgenden Verszeile  $\text{ܐܦܪܐܡ}$  beginnen müssen. In einigen Liedern scheint Ephräm seinen Namen  $\text{ܐܦܪܐܡ}$  mit Olaf statt Jod gezeichnet zu haben, so am Anfange des 24. Liedes wider die Ketzer (II S. 491 ff.); auch das 29. polemische Gedicht (III S. 52 ff.) scheint  $\text{ܐܦܪܐܡ}$  an der Spitze zu tragen, wenn nämlich die Worte am Anfange der vierten Strophe versetzt werden und man statt  $\text{ܐܦܪܐܡ}$  den Vers mit dem dritten Worte beginnen lässt.

Wo die Thatssachen so nachdrücklich sprechen, bedarf es nun eigentlich keiner weitem Unterstützung, dennoch mag eine solche, um den Nachweis ausser allen Zweifel zu stellen, wie ich sie einer gütigen Mittheilung des Hn. Dr. W. Wright in London verdanke, hier noch folgen. Derselbe schreibt nämlich auf meine Anfrage in den betreffenden Punkten: „Alphabetisch geordnete Lieder kommen in sehr vielen Hss. vor; besonders häufig sind  $\text{ܐܦܪܐܡ}$  (s. Land, *Anecdota* p. 18 No. 17217). Z. B. in Add. 17141 (Bickell p. 2) findet man (fol. 13) ein  $\text{ܐܦܪܐܡ}$  mit der Bemerkung  $\text{ܐܦܪܐܡ}$ , ebendas. (fol. 19)  $\text{ܐܦܪܐܡ}$ , fol. 24  $\text{ܐܦܪܐܡ}$ , fol. 25  $\text{ܐܦܪܐܡ}$ ; bei diesen beiden  $\text{ܐܦܪܐܡ}$  sind die Anfangsbuchstaben am Rande angemerkt. Noch einige alphabet.  $\text{ܐܦܪܐܡ}$  finden sich fol. 98 u. 99, wo die Namen der Buchstaben vollständig ausgeschrieben sind, z. B.  $\text{ܐܦܪܐܡ}$ .  $\text{ܐܦܪܐܡ}$   $\text{ܐܦܪܐܡ}$   $\text{ܐܦܪܐܡ}$   $\text{ܐܦܪܐܡ}$  u. s. w. Die Hymnen in dieser Hs. werden dem Ephräm, Isaak von Antiochien

und Jakob von Sarug zugeschrieben. — Auf Akrosticha habe ich wenig geachtet. Solche kommen aber wirklich vor. Z. B. in Add. 17231 (datirt A. Gr. 1795 = A. D. 1484) fol. 199, wo das Akrostichon heisst **אברהם בן יצחק**, und in Add. 17292 (dat. A. Gr. 1521 = A. D. 1210) fol. 214: (sic) **משה מלך**, nämlich Sa'id (Johann) bar Sakum, Bischof von Militene.“

Sollten nun auch die von Hn. Dr. Wr. beigebrachten Akrosticha einer etwas spätern Zeit angehören, so muss doch ihr Gebrauch schon früher geherrscht haben, da wir sie hier schon in künstlicher Ausdehnung finden, der die einfache Namen-Einzeichnung vorangegangen sein muss. Zum Ueberflusse bezeugt der starke Gebrauch, welchen jüdische Paitanim von dieser Sitte machen, deren alt verbreitete Herrschaft; so zeichnen sich Jannai und Elasar ben Kalir, die spätestens in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts gedichtet haben, regelmässig in ihren Dichtungen akrostichontisch. Die Anfänge der neuhebräischen liturgischen Dichtung sind, wie Luzzatto schon richtig erkannt hat, unter dem Einflusse syrischer Bildung in Palästina und Babylonien entstanden und haben die dortigen Dichtungsformen als Muster befolgt. Ist ja sogar der Gebrauch des Kunstausdruckes **סדר** für „in Verszeilen ordnen“ dem Syrischen **סדר** entlehnt, für welches diese Bedeutung nicht blos durch Bar-Bahlul bei Castellus bezeugt wird, sondern das sich auch bei Eusebius in der Theophanie (ed. Lee, Buch II c. 40 Z. 4 v. u.) so findet, während das Wort in diesem Sinne den Arabern gänzlich unbekannt ist.

## Die Inschrift von Umm el Awamid I.

Von

Dr. A. Merx.

Die von Renan Journ. As. Sept. Oct. 1862 zuerst veröffentlichte und versuchsweise erklärte grössere Inschrift von Umm el Awamid ist meines Wissens bis jetzt ausser von Levy Phöniz. Stud. H. 3 noch keiner weitem öffentlichen Prüfung unterworfen worden, wie sie dies höchst beachtenswerthe Document in hohem Masse verdient, ich glaube daher nichts Ueberflüssiges zu thun, wenn ich einen Erklärungsversuch vorlege, der von dem Renans bedeutend abweicht, und dies um so weniger, als Renan seine eigne Uebersetzung eine theilweise hypothetische nennt. Levy ist auch nur in der 6. Zeile weiter gekommen, als sein Vorgänger.

Renan liest die Consonanten folgendermassen:

- |   |  |
|---|--|
| 1 | לארנ   לבעל   שמם   אש   נר   עבראלם       |
| 2 | בנ   מהנ   בנ   עבראלם   בנ   בעלשמר       |
| 3 | יבסלג   לארכא   ית השער   ז   ויהלהח       |
| 4 | ימש   לפ   עלת   בת   כלחי   בנתי   בשה 32 |
| 5 | 333 לארנם   (מלכם) 332   שח   לעם          |
| 6 | צר   לכנ   יליל   וזכר   ושמ   נעם         |
| 7 | חחת   פעם   ארני   בעל שמם                 |
| 8 | לעלם   יברכך                               |

Dies übersetzt Renan wie folgt:

- 1 Domino Baali coelorum. Votum quod fecit Abdelimus
- 2 Filius Mattanis, filii Abdelimi, filii Baalsamari
- 3 In (regione) Laodic(eae) portam hanc et valvas
- 4 Quae . . . . . domus . . . . . meae aedificavi anno . . L
- 5 XXX<sup>0</sup> Domin . . . Regum . . . XLIII<sup>0</sup> anno populi
- 6 Tyri ut si . . . . . et nomen bonum
- 7 Sub pedibus Domini mei Baalis coelorum
- 8 In aeternum benedicat me

Diese lückenhafte lateinische Wiedergabe des phönizischen Textes wird alsdann französisch so paraphrasiert:

Au seigneur Baal des cieux. Voeu fait par Abdélim, fils de Mattan, fils d'Abdélim, fils de Baal Schamar, dans le district de Laodicée. J'ai construit cette porte et les battants qui sont à l'entrée de la cella de ma maison sépulcrale, l'an 280 des seigneurs rois, l'an 143 du peuple de Tyr, en signe de gloire, de louange et d'honneur, sous les pieds de Monseigneur Baal des cieux. Qu'il me bénisse dans l'éternité.

Indem wir die historischen Konsequenzen, welche aus dieser Lesung hervorgehen sollen, ihrem Schicksale überlassen, prüfen wir lieber die Grundlagen der Entzifferung, und hier tritt uns eine Reihe von schweren Bedenken entgegen, die mit der dritten Zeile beginnen.

Betrachten wir zunächst die Zahlen der Inschrift, so wäre das Jahr 280 der Herren Könige<sup>4)</sup> gleich dem Jahre 143 einer tyrischen Aera. Offenbar nun kann die Aera derjenigen Könige, unter

1) Hier ist in Levy's Copie stark zu Gunsten dieser Lesart nachgeholfen.

2) Levy stimmt mit mir gegen die Lesung אש, für die Lesung אם.

3) Das ם in מלכים, meint Renan, sei von dem schliessenden ם in ארנים zu entnehmen, der phönikische Text hat es nicht.

4) Levy liest wenigstens correcter לארך מלכם, worunter er den ersten Seleuciden verstehen will „nur dass die Jahre vielleicht nach der Aera des Cyrus d. h. vom Jahre 538 vor Chr. zu rechnen waren“, Phön. Stud. H. 3. p. 35. Der Nachsatz widerlegt den Vordersatz, und mit der Aera צר לעם weiss auch Levy nichts anzufangen.

denen eine Stadt Laodicea existirt, keine andre sein, als die seleucidische von 311, und so kämen wir auf das Jahr 131 v. Chr. als dasjenige, in dem unsre Inschrift geschrieben ist. Hieraus aber ergibt sich, wenn man das Jahr 143 der tyrischen Aera dazuzählt, als Anfangsjahr einer tyrischen Zeitrechnung  $131+143=274$ , also ein Jahr, das später fällt als die seleucidische Aera, in die Regierungszeit des Antiochus I  $\sigma\omega\rho\acute{\eta}\varsigma$  280—262. Dass aber die Tyrier innerhalb dieser Zeit Veranlassung gehabt haben sollten, sich eine besondere Aera festzustellen, ist um so unwahrscheinlicher, als sie einerseits den Seleuciden unterworfen waren, andererseits nach der Herstellung ihrer Autonomie im Herbst 126 v. Chr. eine neue Aera begannen, so dass man in einem Zwischenraum von 150 Jahren eine doppelte Veränderung der Zeitrechnung annehmen müsste. Hiermit fällt die ganze Lesung von Z. 4 und 5 in sich selbst zusammen. Abgesehen davon ist es aber auch bedenklich die Consonanten Z. 4  $\text{בשח} = \text{בשר}$  zu nehmen, denn wenn dies auch auf den Münzen von Marathus, Aradus etc. Gesen. Mon. Tab. 35, 36 unzweifelhaft ist, so erklärt es sich doch aus dem Bedürfniss den Raum zu sparen, was bei unsrer Inschrift nicht massgebend gewesen sein kann. Da vielmehr auf den palmyrenischen Inschriften, die jedenfalls viel später sind, als diejenige mit welcher wir es zu thun haben, überall deutlich  $\text{ܫܚܐ}$  und im Plural  $\text{ܫܚܝܢ}$  Ztschr. XVIII S. 110, wo Levy falsch  $\text{ܫܚܐ}$  hat, zu lesen steht, so muss man die von Renan vorgeschlagene Deutung ebensowohl aus chronologischen wie aus sprachgeschichtlichen Rücksichten aufgeben.

Sprachwidrig in jeder Beziehung ist sodann auch Renans Annahme, der Levy folgt, die fünf letzten Zeichen Z. 3  $\text{ܫܚܝܢܐܝܐ}$  die Flügelthür zu interpretieren, denn es ist nicht richtig, dass  $\text{ܫܚܝܢܐܝܐ}$  se rattache très-bien à une forme  $\text{ܫܚܐ}$  comme  $\text{ܫܚܝܢܐܝܐ}$  à  $\text{ܫܚܐ}$ . Die in der von Renan angezogenen Stelle von Gesenius Lehrgebäude p. 603—4 (wiederholt Thesaurus p. 109) aufgeführten Fälle, in denen im Plural ein  $\text{ܫ}$  sich zeigt,  $\text{ܫܐܬܐ}$  pater,  $\text{ܫܐܬܐܬܐ}$  mater,  $\text{ܫܐܬܐܬܐ}$  nomen,  $\text{ܫܐܬܐܬܐ}$  manus,  $\text{ܫܐܬܐܬܐ}$  socer,  $\text{ܫܐܬܐܬܐ}$ ,  $\text{ܫܐܬܐܬܐ}$  peccatum pl.  $\text{ܫܐܬܐܬܐ}$  <sup>1)</sup> beruhen auf der Eigenthümlichkeit des Aramäischen, im Inlaute anstatt eines  $\text{ܐ}$  oder  $\text{ܐ}$  ein  $\text{ܫ}$  eintreten zu lassen. Die Wurzeln der angeführten Wörter, von denen ich übrigens  $\text{ܫܐܬܐ}$  bis auf weiteres bezweifle, da ich es weder in einem Texte noch bei einem Originalgrammatiker gefunden habe, wie ich auch für  $\text{ܫܐܬܐܬܐ}$  neben  $\text{ܫܐܬܐܬܐ}$  und  $\text{ܫܐܬܐܬܐ}$

1) Dies ist d. Plural zu d. Sing.  $\text{ܫܐܬܐܬܐ}$  peccatum, wie ihn Ferrari und nach ihm Bernstein im Gloss. angegeben. D. Red.



keine Garantie übernehmen möchte, gehen ursprünglich auf ו und י aus, also אברו, נדעו, שמעו, אפ' מנהל neben خطأ, mit Hamza, und von hier aus gesehen verhält sich der Uebergang von אברון zu אבטן<sup>(1)</sup>, אבטת etc. nicht anders als der von חסן laufen zu חשם und חשם sich schämen zu חשת, das daher auch nicht mit arab. تهنيت nach Bernstein verglichen werden kann. Dasselbe findet Statt im Worte אברה von der Wurzel אמא fut. o, אמו, ואמי serva facta est, wobei sich אמות<sup>2</sup> zu אמות<sup>3</sup> und אמהה in völlig gesetzmässiger Weise verhält. Ob אמי, אם neben אמ wirklich zu einer Wurzel אמם gehört oder vielleicht ebenfalls zu אמי, Magd sein, sofern sie nämlich ursprünglich die für einen Preis erworbene Dienerin des Vaters war, wage ich nicht zu entscheiden, eine uralte Umbildung des Stammes gehört aber nicht zu den Unmöglichkeiten und die aram. Pluralform אמות<sup>3</sup> scheint sie zu empfehlen. Mir ist wenigstens das Etymon wahrscheinlich. Das hier für das Aramäische aufgezeigte Gesetz der Wandlung von ו und י in ה kommt nun zwar vereinzelt auch in den Formen אבות und אמהות in Anwendung, ebenso אברה aber eben nur vereinzelt, und sonach kann nicht ohne Weiteres רלה = ארהה zugelassen werden, da das Phönikische als לשון כנעני zunächst nach hebräischen und nicht nach aramäischen Normen zu betrachten ist. — Allein, mein Gegner wird sagen, du irrst, denn auch רלה geht auf die Wurzel רלו zurück, könnte also gerade nach deiner eignen Auseinandersetzung רלה im Plural lauten. Doch auch diese Etymologie von רלה kann ich nicht für begründet ansehen aus dem einfachen Grunde, weil es kein einziges überzeugendes Beispiel für diese Bildung gibt. Ols-hausen (Hebr. gramm. p. 278) drückt sich schon sehr vorsichtig über die feminine Ableitung durch ה von Wurzeln tertia ו und י aus, er sagt: Allem Anschein nach gehören hierher רלה, קסה, ורה, קסה, ורה. Näher angesehen, glaube ich, gehören aber auch diese nicht hierher. Zuerst קסה im Sinne von Dintenfass Ez. 9, 2, 3, 11 lässt sich ohne Zweifel leichter mit עשה<sup>4</sup>) urceus zusammenstel-

1) Das hebr. אָבָתוּ ist demnach nur eine Collectivform, pluralis fractus, aus 'abwātū = אָבָתוּ aufgelöst.

2) Das Dintenfass wäre aber gross, denn aus einer Randbemerkung von Doepke zu Cast.-Mich. Lexicon ersehe ich, dass ein Modius 22  $\text{Lamb}$  hat.

len, das gleich قسط<sup>6</sup> cantharus ist, da der Wechsel von ט und ר durch קשטא Palm. der Bogenschütze neben קשת und קשט Ps. 60, 6; so wie durch קיטתא mensura neben קשתא feststeht, als mit קשתא = قشا; denn was hat schliesslich das قشا decorticavit mit in rotundam formam effluxit (Gesen. Thes. sub v. קשת) zu thun? Aber auch diese Combination ist keineswegs sicher, die Bedeutung Dintenfass finde ich zuerst bei Qimhi, dem der Beisatz קשת האסר auf die Sprünge geholfen zu haben scheint, die alte Ueberlieferung gibt die Bedeutung Tafel, Schreibtafel von Sapphir (!) targ. קססא תבשילי peš. קססא oder Gürtel LXX ζώνη σαγγελίου. Mag sich nun mit קשת verhalten, wie es will, so viel ist gewiss, dass es für die verlangte Derivationsform kein genügendes Zeugniß abgeben kann. Und was hat denn קרת die Spanne mit זרה ausstreuen zu thun? Der Bedeutung nach nichts, dem Etymon nach ebenfalls nichts, denn die syrische Form קרת<sup>7</sup> zwingt nach dem Gesetz der Verschiebung, nach welchem א = ז = ; (wogegen ז = א = ?) im Arabischen eine Wurzel mit ; voraussetzen, nicht aber eine mit א, worauf זרה ausstreuen = زرع führt. Dass aber die Wurzel زرا objurgavit in jedem Sinne unmöglich ist, so gut als زري, braucht nicht bemerkt zu werden. Lassen wir nun קרת neben قربة und قربة<sup>8</sup> und קר auf sich beruhen, als von bis jetzt undurchdringlicher Etymologie, die aber durchaus nicht sicher auf قرا hospitio exceptit führt, sondern eher auf قرّ mansit aliquo loco, zu dem eine Nebenform قري das Etymon zu قربة abgäbe, wogegen für קרת eine andre Nebenform وقّر mit den nom. act. وقّر<sup>9</sup> und وقورة<sup>10</sup>, die nach dem Qamus = جلس<sup>11</sup> ist, anzunehmen wäre, so dass קרת einem zu erschliessenden قرة<sup>12</sup> entspräche, so ist auch die Ableitung des Wortes דלת von דלה hoffnungslos. Und sie ist es nicht nur aus dem formellen Grunde, den wir bis jetzt besprochen haben, sondern auch aus dem materiellen, dass דלה wie דלל und דלל nach dem erwiesenen Sprachgebrauch nur heraufziehen und herablassen heisst, nicht aber auch herunterhängen. Wie aber die Flügelthür mit dem herablassen zusammenhängen kann, vermag ich nicht einzusehen, denn ein דלת ist keine ירידה, so wenig als ein בַּב ein جَبَاب<sup>13</sup> ist. Solche directe Gegensätze aber in eine phantastische Indifferenz



samen Schrift unglaublich. Wie schliesslich mit dem סלנ = סלין = *galayš* = District fertig zu werden ist, da es hebräisch Fluss und syrisch Theil, Hälfte heisst, ist mir ebenso undentlich, wie ich nicht begreifen kann, was bei der Auffassung von סלנ ארני' als sous les pieds de Monseigneur für eine Religionsvorstellung zu Grunde gelegen haben soll. Levy begnügt sich mit סלנ, wogegen er סלנ ארני' „wegen dieses Mal“ = סלנ ארני' Gen. 29, 34 als nunmehr fassen will.

Nach dieser weitläufigen Erörterung der Punkte, in denen Renan das Rechte verfehlt zu haben scheint, fasse ich mich mit meiner eignen Erklärung kurz. Ich gebe eine Umschrift, und interlinear einen vocalisirten Text, Uebersetzung und wenige Bemerkungen dazu; weniger Commentar eine Inschriftenentzifferung gebraucht, je einfacher sie auf den ersten Blick ist, um so grössere Wahrscheinlichkeit hat sie.

#### I. Text und hebräische Umschreibung:

- |   |                                   |       |
|---|-----------------------------------|-------|
| 1 | לארן לבעל שמים אשר נדר עבדאלים    | I.    |
| 1 | לארון לבעל שמים: אשר נדר עבד אלים |       |
| 2 | בן מתן בן עבדאלם בן בעלשמר        | II.   |
| 2 | בן מתן בן עבד אלים בן בעל שמר     |       |
| 3 | בן לננא דן את השער ו והדל את      | III.  |
| 3 | בן לננא (?): דן את השער ו והדל את |       |
| 4 | אם לבעלת בחכלתי בנחי במה 33       | IV.   |
| 4 | אם לבעלת: בחכלתי בנחי במה קכ      |       |
| 5 | 333 לארון מלכם 333 III שח לעם     | V.    |
| 5 | ככך לארון מלכם רככג שח לעם        |       |
| 6 | צר לכני לי לזכר ושם נעם           | VI.   |
| 6 | צר לכוני לי לזכר ושם נעים         |       |
| 7 | חחה סעם אבני בעל שמים             | VII.  |
| 7 | חחה סעם אבני: בעל שמים            |       |
| 8 | לעלם יברכן                        | VIII. |
| 8 | לעולם יברכני:                     |       |

#### II Uebersetzung.

1. Dem Herrn dem Baal des Himmels. Der es gewidmet hat (ist) Abdelim
2. Der Sohn des Mattan, des Sohnes des Abdelim, des Sohnes des Baalsomer,
3. Des Sohnes des Lagāna(?). Er hat bestimmt dieses Thor und den Doppelvorhang
4. Für die Baaltis. Ich habe auf meine Gesamtkosten erbaut Bamoth 120 +



5. 60=180 dem Herrn Milkom, (und) 243 Cisternen dem Volke
6. von Tyrus, damit es sei für mich zur Erinnerung und zum angenehmen Namen
7. Für (die Heilung des) Beines meines Vaters. Baal des Himmels
8. Mag in Ewigkeit mich segnen.

### III Bemerkungen.

Z. 1—2 fasse und ergänze ich wie Renan nach dem Vorbild von Melit. 1.

Z. 3. Die beiden ersten Consonanten liest Renan כס, auf seiner Copie ist indessen das ס nicht leserlich da. Nach dem sechsten Zeichen ist deutlich eine die Worte trennende Lücke, es sind also die ersten 6 Zeichen von den folgenden רך oder wie ich lesen zu müssen glaube רן, zu trennen, wodurch die Lesung כסלג לארכא von selbst wegfällt. Muss aber in רך oder רן ein eignes Wort gesucht werden, so bleibt für die Consonanten 3—6 לנגא oder לנגא übrig, worin man nur einen Eigennamen suchen kann, der dann natürlich ein כן vor sich fordert. Dies auslautende א ist wie in סתחא Ztsch. XX, p. 434, etymologisch lässt sich סתחא vergleichen und der Name etwa als Küfer deuten. Der Form nach scheint er aramäisch. Der fragliche Name stellt sich vorläufig dem Lacumaces Liv. 29, 29 zur Seite, wo die Codices über die richtige Lesart schwanken und Lacumazen, Leumazen, Lechumazen, Demazen, Latumaren, Tachummazen, Lentumacen, Lenchimazen bieten.

Da wie oben bemerkt כנתי kein passendes Verbum für die Herstellung eines Doppelvorhangs ist, so haben wir ein besonderes Prädikat für den ersten Satz zu erwarten, das nur in den Consonanten רך oder רן stecken kann. Die Wurzel רכך gibt keinen passenden Sinn, es bleibt also nur übrig רן von רין constituit zu lesen, auch ist dies paläographisch statthaft, denn das ר Z. 6, 4 hat in seinem obern Haken ר̣ eine andre Form als unser Zeichen, dessen obere Linie dem נ in כנ עבר אלים Z. 2 gleichkommt; den zweiten Strich muss ich nach Renan's Copie für eine Beschädigung des Steines halten. Endlich ist die Satzfügung beachtenswerth; wie Z. 2 mit אש נרר die 3. Pers. beginnt, so setzt sie sich hier fort „er hat bestimmt“, wogegen im 2. Satze כנתי die erste Person herrscht. Solch Personenwechsel ist aber gewöhnlich, vgl. Melit. 1. lin. 2. אש נרר עבדך עבדאסר ואתי qui vovit (est) servus tuus Abdosiris et frater meus statt ejus, das gleiche findet sich in griechischen Inschriften, und die Grabschrift Eshmunazars gebraucht im 1. Abschnitt die dritte Person um sofort in die erste überzugehen: בנרת בל וגו' דבר מלך אשמןאזר מלך צדום לאמר: נגזלת. Dass die zahlreichen Personenwechsel im A. T. ein Pendant bilden, braucht nicht bemerkt zu werden.

Im Folgenden bedarf es für **הַחָמֶם** nur der Hinweisung auf **דָּל שָׁחִי** Psalm 141, 3 wörtlich der Vorhang der Lippen, wo die Lippen einer Decke verglichen werden, wie im *ζυγος ὀδόντων* die Zähne einem Zaun. Die Wurzel ist **דָּלָל** herabhängen, wovon **דָּלָה** der Trumm Jes. 38, 12 und das Haargebänge Cant. 7, 6 **דָּלָה רֹאשׁוֹ** **כְּאַרְגָּמָן**, wobei aus der Vergleichung mit **אַרְגָּמָן** hervorgeht, dass man unter **דָּלָה** eine Decke von Zeug zu verstehen hat, mit der das volle Haar metaphorisch bezeichnet wird. — Was **הַחָמֶם** anbelangt, so ist dies nach Exod. 26, 24; 36, 29 ein Ausdruck, der im Bauwesen geläufig war und für symmetrisch oder doppelt angebrachte Dinge diente. Es sollen i. l. an zwei Seiten des Bundeszelter Eckens **מִקְצֵצֹת** aus je zwei Brettern gemacht werden, und diese Bretter (lege **חָמֶם**) **יָהִי חָמֶם מִלְּפָנֶיךָ יְהוָה חָמֶם** **עַל רֹאשִׁי** LXX *ἐστὶν ἐξ ἰσού κατωθεν κατὰ τὸ αὐτὸ ἐσονται ἰσοὶ ἐκ τῶν καραλῶν*. Hiernach hat **חָמֶם** denn Sinn paarig, gleich symmetrisch, und unter dem **דָּל הַחָמֶם** der Inschrift haben wir uns einen Vorhang aus zwei Teppichen zu denken, die in der Mitte der Thüre zusammenstossen und beim Durchgehen auseinandergeschoben werden können. Ein Vorhang dieser Art kann aber nur innerhalb des Hauses verwendet werden, er ist von dem Thore verschieden, und unter **שַׁעַר** ist keineswegs ein Thorbogen zu denken, sondern die Thorflügel selbst, neben denen kein Vorhang mehr Platz hatte. Das drückt denn auch die Construction der Stelle genau aus, denn Abdelim schreibt **יְהוָה הַשַּׁעַר זֶה**, dies Thor, was jeder mit Augen sieht, aber nicht **זֶה הַחָמֶם** und dies Gebänge, sondern ohne **זֶה** mit blossem Artikel, den (wohlbekannten, brillanten) Vorhang.

Vorhang und Thor hat Abdelim **בְּפִעֵלָה בָּה** geliefert, für den Bau eines Tempels. **הַחָמֶם** hebr. das Thun ist hier in einer leicht modificirten Bedeutung gebraucht, die wohl Niemand beanstanden wird, da das Wort phönikisch einfach machen heisst. Aber warum steht nicht **הַבַּת** des Tempels? Schon Munk hat hierauf geantwortet: les Phéniciens sont moins prodigues de l'Article, hebräisch würde man in diesem Falle den Artikel zu ergänzen haben.

Mit Z. 4 beginnt der zweite Satz, in welchem der Schreiber berichtet, dass er andre Werke auch gänzlich aus seinen Mitteln hergestellt habe, während er zum Tempelbau nur beigetragen habe. Die Rede beginnt mit einem Hendiadyoin **בָּנִיתִי בְּכֹתִי** ich habe vollendet, ich habe gebaut, was soviel ist als, ich habe vollständig erbaut; und es ist eine auffallend schlagende Bestätigung des rein hebräischen Charakters des Phönizischen, dass gerade **בְּכֹה** so verwendet wird, da dies auch im A. T. gewöhnlich ist. **כֹּה** **לִשְׁחֹת לֹאכַל** Gen. 24, 9; 43, 2 aufessen, austrinken, **כֹּה** **לִרְבֹּר** Gen. 24, 15. Ueber die Auffassung der Uebers., die ich vorziehe, vgl. Nachtrag.

Von den **בָּמֹת** gebraucht die Inschrift **בָּנֹה** wie das A. T. 1 Kön. 11, 7; 2 Chron. 33, 3; 2 Kng. 17, 9, denn auf den Bamoth standen Gebäude, daher **בָּמֹת** 2 Kng. 23, 19, die verbrannt werden konnten, **שָׂרָף**, deutlich redet 2 Kng. 23, 15 von einem **בָּמֹת**







beides tritt in unserer Stelle ein לִכְנִי לִי = hebr. לְכִדּוֹה לִי. Die Lesart סָכַר = זָכַר ist von Levy durch Vergleichung von Ath. I. erbärtet. Dass נָעִים mit שָׁם verbunden auch hebräisch ist, zeigt Ps. 135, 8 וְזָמְרוּ לְשִׁמְרוֹ בֵּי נָעִים. Die Theilung der Zeile hat wesentlich schon Levy gefunden.

Z. 7 liest Renan אֲדִנִי, wo ich אֲבִנִי vorziehe wegen des geschweiften Schaftes des 4. Da nach Z. 1 die ganze Inschrift die einer Votivtafel ist, so liegt es nahe in dem הָחַת סָעַם die Veranlassung des Gelübdes zu suchen, also הָחַת als „für“ zu nehmen, wobei der volle Ausdruck wäre הָחַת אֲשֶׁר יִרְפָּא סָעַם; סָעַם in der Bedeutung Bein ist aus der Marseiller Inschrift Z. 8 bekannt; ob Plural oder Singular zu denken ist, lässt sich nicht entscheiden.

Bedenken erregt mir אֲבִנִי; da es nach constanter phönikischer Schreibweise nicht für אֲבִי genommen werden kann, so schlage ich

die Lesung אֲבִנִי vor, wobei ich zugebe, dass die Suffixform נִי im Nomen ganz vereinzelt ist. Videant alii. Uebrigens nimmt Munk selbst in einer Form קָצַחְנִים ein נ epentheticum an = קָצַחְנִים Eschmunaz. Z. 9, 10, wogegen das dort vorkommende בָּנִים, das von Munk als בָּס gedeutet ist, sich leichter durch בִּינִים löst. — Die letzten Worte der Inschrift bedürfen keines Commentars.

Was schliesslich die Zahlzeichen betrifft, so kann über 3 = 20 kein vernünftiger Zweifel bestehen, die capitolinische palmyrenische Inschrift hat dafür 3, die übrigen Palmyrenen 3, die ältern phönikischen Formen sind 4, 8, H, N, am nächsten kommt unser Zeichen der palmyrenischen Form. Da über die Einer ebenfalls kein Zweifel sein kann, und da wir in der zweiten Zahl 3333 = 80 haben, also sehen, dass wie in den bekannten Zahlen Ges. Mon. p. 85 f. die Zehner durch Addition von 20 und 10 gebildet wurden, so bleibt für 7 nur der Werth 100 übrig. In den Hunderten aber pflegte man die bestimmenden Einer vorzustellen, also 200 = 200, 150 = 150 (Mass. Z. 6), da hier nur ein Einer vorsteht, so ist 3333 7 = 180, aber 200 3333 7 = 243. Uebrigens stimmt das Zeichen für Hundert nahe mit dem der capitol. Inschrift 7, noch näher mit dem der syrischen Mss. bei Land Anecd. syr. Tab. XXV, und geht deutlich auf die althönikische Form pl oder 7 zurück, die ihrerseits mit der hieroglyphischen Figur 7 = 100 identisch ist, wie eine Vergleichung der ganzen Systeme lehrt. Vgl. meine Gramm. syr. p. 17.

Ziehen wir unsere Resultate, so bestätigt diese Inschrift wieder aufs Neue, dass Phönikisch und Hebräisch so gut wie identisch

waren, namentlich erschen wir das aus der Syntax der Zahlwörter. Neue Vermehrungen unserer Wortkenntniß sind במה die Cultusstätte, דין bestimmen, דל Vorhang, כלל vollenden, מלכם der Gott Milkom, נעים lieblich, פצלה (?) das Werk, שיה die Cisterne, חמה im Sinne von pro wie hebr. שן חמה שן etc. Exod. 21, 23 f. Hiermit kann Levy sein Lexicon bereichern.

Sachlich belehrt uns das kurze Document über den Gebrauch, freiwillig zu heiligen Bauten Theile beizutragen, so wie darüber, dass die Gelübde bei Krankheiten sich auch auf gemeinnützige Gegenstände wie Cisternen und Cultusstellen erstreckten. Sie beweist endlich den grossen Reichtum der tyrischen Bürger, unter denen ein einzelner so grossartige Stiftungen machen konnte, ähnlich wie jener Palmyrener ἀγορανομίας die Caravanenkosten aus seiner Tasche (صلى كاهن) bezahlte. — Die Inschrift in seleucidische Zeit zu rücken liegt kein Grund vor, aus der Schriftform ihr Zeitalter zu bestimmen, getraue ich mich nicht, und viele Andere werden davor ebenfalls Scheu haben.

Wie aber kam die Inschrift nach Umm el Awamid? Jedenfalls auf die natürlichste Weise. Umm el Awamid ist nicht fern von Tyrus, eine reiche Handelsstadt thut auch etwas für ihre Umgebung, wie natürlich also, dass Abdelim den Tempel in der Nähe von Tyrus verschönern half, und dass er, um sich זכר ושם נעים zu machen, auf dem Gedenkstein am Tempel bemerkte, was er hier und anderwärts in Folge eines Gelübdes gethan habe. Das wird man dem reichen Herrn für so viele Geldopfer zu Gute halten.

**Nachtrag.** Bei wiederholter Ueberlegung scheint mir, dass für לחצלה בהכלתי Z. 4 besser zu lesen ist לחצלה בהכלתי, denn der Artikel in בה dürfte nicht fehlen, und man erwartet zu erfahren, welchem Gotte die Widmung galt. בהכלתי in perfectione mea heisst dann ganz auf meine Kosten. So habe ich es (gegen die Erklärung) noch nachträglich in die Uebers. aufnehmen können.

## Jüdische Begriffe und Worte innerhalb der syrischen Literatur.

Von

Rabb. Dr. Geiger.

In verwandten Dialekten kennzeichnet sich die Aufnahme von Begriffen und den dieselben bezeichnenden Ausdrücken aus dem einen in den andern vorzugsweise durch den Umstand, dass die betreffende Wortbildung gerade in der Bedeutung, welche sie zum Ausdruck dieses Begriffes annimmt, keinen vollkommen entsprechenden Stamm im eignen Dialekte nachweisen kann, während de-

selbe in dem andern nahe verwandten naturgemäss hervorgetreten. Es ist dann sicher, dass das fertige Wort mit seinem Begriffe eingewandert ist. Das ist dem Syrischen gewiss schon in alter Zeit von Seiten des Hebräischen, namentlich von dessen späterer Entwicklung, widerfahren; in das Syrische, ursprünglich die Sprache eines heidnischen Volkes, drangen jüdische wie später christliche Elemente ein und diese haben neue Begriffe wie Ausdrücke mit hineingetragen. Allein wir haben keine vorjüdischen Denkmale des Aramäismus; die Uebersetzung der hebräischen Bibel ist das älteste uns aufbewahrte syrische Schriftstück, und sie giebt nicht blos ein jüdisches Buch wieder, sondern sie fasst es auch vollkommen nach damals herrschenden jüdischen Anschauungen auf. Bei dem massgebenden Einflusse nun, den die Peschito für das ganze weitere syrische Schriftthum gewann, haben sich viele sicher von ihr zuerst und in einem von den frühern abweichenden Sinne gebrauchte Ausdrücke in der Sprache eingebürgert, auch wohl zahlreiche Schöslinge getragen, so dass ihre ursprüngliche Fremdheit nicht mit solcher Bestimmtheit nachzuweisen ist. Es fehlt auch hier freilich nicht an Kriterien, wonach die Einwanderung der Begriffe und Worte, die Umgestaltung der Bedeutungen aufgezeigt werden kann, dennoch unterliegt die Combination dann immer noch dem anzweifelnden Widerspruche.

Weit grössere Sicherheit bietet sich uns dar, wenn derartige Ausdrücke eine Zeit lang von einflussreichen Schriftstellern gebraucht werden und dennoch das Bürgerrecht nicht gewinnen konnten, sich vielmehr später wieder verloren; hier wird die Aufnahme anderswoher fest verbürgt. Wenn demnach Ephräm Worte gebraucht, welche in dem Judenthume seiner Zeit und Gegend üblich waren, dieselben dem Syrischen mehr angepasst als entstammt sind und in der späteren Literatur nicht wiederkehren: so wird man ohne Bedenken zugeben, dass dieselben im Ideen- und Wort austausche von den Juden entlehnt worden. Die geistige Bewegung war in den persischen Provinzen zur Zeit Ephräm's unter den Juden mächtig genug, und was in deren Schulen als Begriff und entsprechendes Wort, sei es als von früher überkommen, sei es als neu ausgeprägt, seine anerkannte Geltung hatte, erwarb sich auch unter den christlich syrischen Zeitgenossen Aufnahme, ohne jedoch zu einem solchen untrennbaren Eigenthume zu werden, dass es auch für alle Zeit sich erhalten hätte.

Es mögen im Folgenden einige derartige Worte vorgeführt werden, die zugleich in Betreff des durch sie ausgedrückten Begriffes Beachtung verdienen.

1. **ܡܫܬܠܡܐ**. Dieses Wortes bedient sich ausschliesslich Ephräm und zwar im Sinne von: barmherzig; er gebraucht es namentlich auch von Gott (vgl. Bickell, *carmina Nisibena* s. v. p. 65). **ܡܫܬܠܡܐ** heisst eigentlich im Syrischen: lieben, nicht wie im Hebrä-

schen: sich erbarmen. Es findet sich zwar in den Bibelübersetzungen auch in diesem Sinn, fast häufiger jedoch wird ܐܡܝܢ gebraucht, das dem Syrischen in dieser Bedeutung eigenthümlich ist, und jedenfalls kommt ܐܡܝܢ nicht früher vor. Diese Form ܐܡܝܢ chald. ܐܡܝܢ ist aber dem spätern Judenthume sehr geläufig, und namentlich bedient sich der babylonische Thalmud des Wortes ganz gewöhnlich für: Gott. Diese Bezeichnung Gottes als des „Barmherzigen“ ist nun von den Juden zu den christlichen Syrern übergegangen, gerade wie auch Mohammed ﷺ aufgenommen hat, sei es dass er unmittelbar aus der jüdischen oder mittelbar aus der syrisch-christlichen Quelle geschöpft hat. Wie das Wort trotz dem Ansehen Efräm's sich nicht im Syrischen behaupten konnte, so hat es auch der noch grösseren Autorität des Koran widerstanden und von vorn herein unter den Arabern Widerspruch gefunden (vgl. Sprenger, das Leben und die Lehre des Mohammad I, S. 79. II, S. 198 ff.).

2. ܡܫܬܐܢܐ. Das Verbum ܫܚܢ, dem Hebräer so geläufig, in der Bed.: wohnen, ist im Syrischen dafür weit weniger üblich; der Aramäer setzt dafür ܫܪܐ. Von Gott gebrauchen es die biblischen Schriftsteller häufig: in der Mitte der von ihm Anserkornen weilen. Man fand diesen Ausdruck später als etwas zu stark sinnlich und milderte ihn dadurch, indem man dafür setzte: Gott lasse seinen Namen ruhen ܫܚܢ ܫܡܐ (vgl. m. Urschrift S. 322), eine Aenderung, die auch in den biblischen Chaldaismus Esra 6, 12 eindrang. Dieser Ausdruck ist jedoch in seiner ursprünglichen Gestalt als ܫܚܢ wie in seiner Aenderung in Pael mit dem Zusatze von ܫܡܐ ein Eindringling aus dem Hebraismus in den bibl. Chaldaismus; der Syrer (wie auch das Thargum) setzt durchgehends dafür ܐܡܝܢ ܡܫܬܐܢܐ während Esra 6, 12 in seiner Uebersetzung eine Corruption verschiedener Wiedergaben sich findet. Im Judenthum nun bildete sich daraus der Begriff der ܫܚܢܐ, worunter man sich einen sichtbaren Lichtausfluss der unsichtbaren Gottheit dachte, ähnlich wie ܩܕܝܫ in der Bibel und die Doxa bei den Alexandrinern. Begriff und Wort findet sich nun bei Ephräm (Bickell p. 67), und wiederum nur bei ihm, gerade wie ܫܚܢ im Koran (vgl. Sprenger III S. 251 Anm.).

3. ܫܪܐ und ܫܪܐ. Wenn die zwei bisher besprochenen Worte unmittelbare Beziehung auf Gott haben, so betrifft dieses dritte eines der wichtigsten sittlichen Lebensverhältnisse, die Ehe. Nur das Judenthum bildete von der Wurzel ܫܪܐ, heilig sein, das Piel: heiligen mit dem Sinne: ein Weib sich antrauen, sich ausschliesslich weihen. Man mag von den Formen, unter welchen das Judenthum die Schliessung der Ehe feststellt, urtheilen wie man



wolle: dieser Ausdruck, welchen das nachbiblische Judenthum für die Aneignung der Frau von Seiten des Mannes constant gebraucht, bezeichnet die Heiligkeit, welche dem ehelichen Bunde beigelegt wurde, auf das Entschiedenste. Ephräm kennt wiederum das Wort (Bickell p. 62), aber auch nur er!

4. **ܐܬܬܐܢܢܐ**. Wie dieses Wort, das seinem Stamm und seiner Form nach nichts anderes als „ein Sagender“ bedeuten kann, bei Ephräm (vgl. Bickell p. 37) im Sinne von studens, laborans, also: den Studien obliegend, gebraucht wird, begreift man auch erst, wenn man die Sitte in den damaligen jüdischen Lehrhäusern sich vergegenwärtigt, nach welcher das Wort zu dieser Bedeutung gelangte. Der Hauptlehrer hielt seinen Lehrvortrag, der aber durch einen mit lauter Stimme begabten jüngern Mann, der zugleich die Worte des Vortragenden dem Verständnisse des Publicums näher zu bringen hatte, wiederholt wurde; er war der Nachsagende, der **ܐܬܬܐܢܢܐ**, und das war dann die stehende Bezeichnung für den Lehrer der untergeordneten Stufe (vgl. auch Levy im chald. Wörterbuche s. v.). In diesem Sinne nimmt Ephräm das Wort auf.

5. **ܦܠܘܬܐ ܣܒܬܐ**. Von diesem Schulausdrucke, der sich, wie es scheint, auch nur bei Ephräm und Zeitgenossen (vgl. ausser der bei Bickell p. 52 besprochenen Stelle noch carmina Nisibena 46, 179, 48, 103, 111, 55, 3, 61, 83, 75, 103 und den dem Eusebius zugeschriebenen Stern ed. Wright S. 13 Z. 16) findet, lässt sich allerdings nicht mit solcher Bestimmtheit behaupten, dass ihn die Syrer nicht selbst gebildet, sondern ihn von den Juden entlehnt haben. Doch dürfte dies wohl deshalb wahrscheinlich sein, weil er unähnlich der den Syrern gewöhnlichen Breite weit mehr den knappen Charakter der thalmudischen Schulausdrücke an sich trägt und weil er später nicht mehr vorkommt, daher auch seiner eigenthümlichen Bedeutung nach noch nicht ganz genau erklärt ist. In der thalmudischen Discussion wird oft aus der Combination verschiedener Lehraussprüche eine weitere Bestimmung erschlossen, so dass auch fernliegende Gegenstände mit in Betracht gezogen werden müssen. Dem gegenüber wird nun von einer Folgerung, die es nicht nöthig hat, dass zu ihrer Feststellung Entlegenes zu Hülfe gerufen wird, gesagt, sie folge **ܡܝܢܐ ܪܒܝܐ** aus ihm und durch ihn, aus der Sache selbst ohne alle weitere Beihülfe. In diesem Sinne nan gebrauchen den Ausdruck auch die syrischen Kirchenväter.

Mit dieser kleinen Lese entlehnter Begriffe und Worte dürfte wohl die an der Spitze ausgesprochene Behauptung von dem zu einer Zeit ausgeübten Einflusse des Judenthums auf die syrische Anschauung belegt sein. Bei der noch herrschenden lexikalischen Unsicherheit im Syrischen muss man freilich darauf gefasst sein, dass die Angabe, ein Ausdruck finde sich ausschliesslich bei Ephräm und seinen Zeitgenossen, später widerlegt werden mag durch ein

sorgfältigeres Nachsuchen in der weiteren syrischen Literatur; doch haben die besprochenen Worte bis jetzt ihre Aufnahme lediglich nach Ephräm gefunden, und sind sie auch mir sonst nicht weiter aufgestossen.

Bei einem Worte möchte ich nur eine Vermuthung aufstellen. Ephräm gebraucht ܐܨܬܪܐ an einigen Stellen für die Unterwelt. Bickell (S. 42) vergleicht dafür das Hebr. ַהַמָּוֶת; allein dasselbe wird nirgends in diesem Sinne gebraucht. Dennoch scheint es von den Juden der damaligen Zeit so aufgefasst worden zu sein, obgleich mir in den Ueberresten ihrer Literatur keine Andeutung davon bekannt ist. Symmachus nämlich nimmt, wie ich in meiner Abhandlung über ihn (Jüd. Zeitschrift f. Wissenschaft und Leben I S. 57) darauf hingewiesen habe, zu Jes. 33, 3 das hebr. ַהַמָּוֶת buchstäblich in seine Uebersetzung auf, d. h. er betrachtet es als Eigennamen. Ihm folgt Hieronymus insofern, als er bemerkt, die Hebräer verstanden unter diesem Worte den Engel Gabriel, und so übersetzt er denn schlechtweg: angelus, was in der Vulgata beibehalten worden. Nun wüsste ich, wie gesagt, diese Andeutung des Symmachus — keine der sonstigen alten Uebersetzungen theilt sein Verfahren — und die Behauptung des Hieronymus sonst nicht aus der jüdischen Literatur zu belegen. Freilich behält auch das Tharg. das Wort bei, aber dasselbe thut es gleichfalls nicht blos Jes. 13, 3, sondern auch 16, 14, wo die Bedeutung sicher die der Menge ist. Auch wenn ein Thal mudist den folgenden Theil des Verses: vor Deiner Erhebung wurden die Völker zerstreut, dahin deutet, die Scharen des Sanherib hätten die heiligen Himmelsthiere (am Ezechiel'schen Gotteswagen) Loblieder singen hören und seien davon gestorben (Sanhedrin 95 b), so kann daraus noch nicht sicher geschlossen werden, dass er auch im vorangegangenen Theile die Stimme des ַהַמָּוֶת als solche eines Engels aufgefasst habe, obgleich der Zusammenhang dann wohl die Deutung unterstützen würde, darunter den Todesengel zu verstehen. Jedoch wenn auch sonst kein Beleg vorliegt, Symmachus und Hieronymus genügen uns als Zeugen, dass man damals ַהַמָּוֶת als einen Engel und zwar als einen die Frevler strafenden, dem Abgrund zuführenden betrachtete, und so ist es sehr wahrscheinlich, dass Ephräm diesen Namen von den Juden aufgenommen habe.

In diesen Zusammenhang gehört auch das in Bd. XX S. 462 f. besprochene ܐܨܬܪܐ (ܐܨܬܪܐ), nur datirt die Herübernahme des Wortes schon aus früherer Zeit, und hat es sich länger erhalten. Es ist aus dem Spätthebräischen ַהַמָּוֶת in dessen enger Bedeutung, als blos von dem Herrn der Welt gebraucht, zunächst in das Evangelium Johannis 20, 16 aufgenommen, wo die den auferstandenen Jesus wiedererkennende Maria Magdalena ihre ganze Verehrung mit diesem einen Worte ausdrückt, und ist mit diesem einen Worte schon wieder die eigenthümliche Stellung, welche dieses Evangelium Jesu beilegt, hinlänglich charakterisirt. Wir bege-

nen dem Worte dann wieder in dem von Wright herausgegebenen Maria-Buchlein und der Chronik des Dionysius; eingebürgert hat sich das Wort jedoch nicht. Daher ist man auf den irrigen Gedanken gekommen, indem noch die Stellen aus der Chronik übersehen worden, das Wort als „Klein- oder Zärtlichkeitswort“ zu fassen, während es gerade im Gegentheile ein Wort der Verehrung ist, das ausschliesslich von Gott oder Christus gebraucht wird. Mit Ignorirung des Ursprungswortes  $\text{ܡܠܝܚܐ}$  will nun der Urheber jener unrichtigen Auffassung dieselbe festhalten, indem er meint (G. g. A. N. 46 S. 1831), „dass man auch in der gemeinen deutschen Rede wohl vom „lieben Gotte“ spricht“. Wir überlassen getrost die Entscheidung den Sachkennern.

Frankfurt a. M. 25. Nov. 1866.

## Nachtrag zu der Abhandlung über neuentdeckte kufische Bleisiegel.

Von

Dr. Stückel.

Als ich vor Jahresfrist in der Abhandlung über neu entdeckte kufische Bleisiegel (Bd. XX dsr. Ztschr.) die Hoffnung aussprach, dass bei Hamadan, dem Fundorte der beschriebenen Stücke, wohl auch noch andere Denkmäler dieser Art an das Licht kommen könnten, hätte ich nicht erwartet, schon jetzt, wenn auch in anderer Weise, meine Vermuthung erfüllt zu sehen. Es sollte sich auch hier die fast wundersame Wahrnehmung bestätigen, dass sobald sich die Forschung auf gewisse bis dahin vernachlässigte und im Dunkeln liegende wissenschaftliche Gegenstände richtet, diese auch, als ob ein Bann gelöst wäre, nun plötzlich zu Tage treten und oft an Orten, wo man sich dessen am wenigsten versehen hatte. So ist mir bald nach dem Erscheinen jenes Aufsatzes von Hrn. Karabacek in Wien folgende briefliche Mittheilung zugegangen, die eine dankenswerthe Erweiterung unserer Kenntniss von dem beregten Gegenstand bietet. Derselbe schreibt:

„Im vorletzten Hefte der D. M. G. hatten Sie bei Gelegenheit der Beschreibung mehrerer an das Grosshrzgl. orient. Münzcabinet zu Jena übermittelter kustischer Bleisiegel S. 373 beispiehlweise erwähnt, dass der Seldschugen-Sultân Ghajath-ed-dîn Kaichosrû im Jahre 1241 n. Chr., als er um die Hand einer Verwandten des byzantinischen Kaisers warb, ein mit goldener Bulle versehenes Schreiben nach Konstantinopel sandte. Es gewährt mir ein besonderes Vergnügen, Ihnen eine Bleibulle des genannten Sultân's als geringen Nachtrag zu Ihrer — Arbeit — mitzutheilen. Die Aufschrift, welche auch auf einem zweiten noch in meiner Sammlung



befindlichen gleichen Stücke durch die Ausbreitung des Stempels über den Schrötling leider unvollständig ist, lautet:

السلطان الاعظم  
غياث الدنيا والدين  
[كيخسرو بن كيخباد]

Obwohl das Stück rücksichtlich der Legende ganz den Charakter der Geldprägungen trägt, so weicht die Vorstellung der Rückseite von der sonst gewöhnlichen symbolischen Darstellung der Sonne im Rücken des Löwen auf den Silbermünzen dieses Sultân's gänzlich ab, und verleitet dadurch dem Siegel ein erhöhtes Interesse. Wenn — wie Abû-l-faradsch, Hist. Dyn. p. 319 berichtet — jene Darstellung auf den Münzen eine Huldigung Kaichosrû II für seine geliebte Gattin, die georgische Prinzessin, sein sollte, weil der Löwe als Zeichen der Stärke den Sultân und die Sonne als Sinnbild der Schönheit die Sultânin bedeute, beide zusammen aber auch die glückliche Constellation andeuteten, in welcher der Sultân geboren sei (was jedoch keineswegs mit den Berichten der Geschichte übereinstimmt): so bleibt die völlig neue Erseheinung von zwei mit dem Rücken einander zugekehrten und aufsteigenden Löwen unter dem Bilde der Sonne — wie das Siegel sie bietet — auffällig. Ich wage hier noch keine Deutung, erlaube mir aber als fast gleichzeitige Beispiele einer ähnlichen Darstellung auf jene Münzen des mit den Seldschuken in freundschaftlichem Verkehr gestandenen König Leo II von Kilikien oder Armenien hinzuweisen, welche analog mit dem Bleisiegel — unter einem Kreuze, als dem christlichen Symbol — zwei von einander abgewandte aufsteigende Löwen zeigen.“

Ich kann die Richtigkeit der Angaben des Hrn. Karabaček bestätigen, da mir das eine Stück, welches derselbe mit dankenswerther Liberalität dem hiesigen Grosshrzgl. or. Münzcabinet verehrt hat, im Originale, und das andere in wohlgelungener photographischer Abbildung vorliegt. Die äussere Gestalt anlangend, entspricht es den in meiner frühern Abhandlung beschriebenen vorerst darin, dass auch hier durch den Metallkörper eine Oeffnung für einen Fadendurchzug vorhanden ist, die den Gebrauch als Bulle beweist; dann durch die gleichen Einkerbungen beim Ausgange der Oeffnungen. Nur aber mit dem einen, unter No. 9. früher vorgeführten Siegel ist ihm die Beprägung beider Seiten gemeinsam. War ich bei jenem Stücke des hamadaner Fundes einzig durch den Schriftcharakter der ganz fragmentarischen Legenden und das Reiterbild auf der Rückseite darauf geführt worden, dasselbe von den Seldschuken herzuleiten, so wird das nun durch dieses sicher selbiger Dynastie gehörige Siegel noch weiter bestätigt. Denn wir haben hier eben so wie dort, ausser der zweiseitigen Beprägung, auf der Rückseite auch ein Bild, und noch zieht sich um die Legende der

Vorderseite bei beiden Stücken eine geperlte Einfassung. Im Uebrigen kann es bei der Zuweisung jener No. 9. an die Seldschuken Persiens auch jetzt noch bewenden, während die Exemplare des Hrn. Karabacek dem Seldschuken-Sultane Kleinasiens zugehören. Ich glaube noch bestimmter, sofern die Münzlegenden einen Schluss gestatten, unter den mehreren Prägestätten dieses Fürsten, Iconium (Qoniah), als den Ort bezeichnen zu können, von welchem diese hier neu auftauchenden zwei Siegel stammen. Denn wenn es an und für sich schon wahrscheinlich ist, dass die Erlasse, denen die Böden angefügt waren, von der Residenz Kai Chosru's ausgingen, welche Iconium war, so zeugt hierfür noch die Graphik, der Schriftductus. Mir liegt eine beträchtliche Zahl Münzen dieses Fürsten vor. Denen von Siwas und Iconium ist zwar das Bild des Löwen, aber in nach rechts schreitender Stellung, mit dem vollen Sonnengesicht über dem Rücken, gemeinsam, die Schrift dagegen hat einen verschiedenen Charakter; auf den Prägen von Siwas, der zweiten Hauptstadt des Reichs, mehr einen gedrungenen, scharfkantigen, lapidarschen; auf denen von Iconium einen schlankeren, rundlichen, fließenden, ganz so wie auf dem vorliegenden Siegel. — Wenn unsere beiden Exemplare also in Kleinasien ihren Ursprung hatten, so sind sie auf einem weiten Umwege bis zu uns gelangt. Denn wie Hr. Karabacek berichtet, erhielt sie der frühere Besitzer, Hr. General-Consul Huber in Kairo, von einem italienischen Reisenden, der sie aus Khorsabad, dem bekannten Dorfe bei Mossul, mitgebracht hatte, wo sie mit andern, auch antiken Münzen gefunden wurden.

Ich kann mich der Vermuthung nicht entschlagen, dass dergleichen orientalische Siegel oder Bullen aus alter Zeit noch an manchen Orten in Europa verborgen ruhen. In den Archiven der Staaten, wie Spanien, Italien, Frankreich u. a., welche mit dem Oriente in mannichfchem politischem oder merkantilem Verkehre gewesen sind, können die darauf bezüglichen Documente nicht völlig verschwunden sein; gelänge es, dergleichen alte Siegel in grösserer Zahl an das Licht zu ziehen, so würde ein neuer Wissenschaftszweig entstehen, welcher, wie die von uns behandelten Stücke erweisen, nach verschiedenen Richtungen hin eine ergiebige Ausbeute gewähren würde. —

Wie wunderbar! Kaum habe ich vor wenigen Tagen die vorstehenden Zeilen niedergeschrieben, da erhalte ich von Hrn. D. Mordtmann die Nachricht, dass Hr. Reichsrath Subhi Bey in Constantinopel eine Sammlung von ca. 500 — sage fünfhundert — byzantinischen Bleisiegeln erhalten hat, welche kürzlich dort gefunden worden sind. Hoffentlich werden wir nicht allzulange auf eine nähere Auskunft darüber und ob auch muhammedanische darunter befindlich sind, zu warten haben, da unser gelehrter und thätiger Herr College mit der Untersuchung betraut ist.

Jena.



## Miscellen zur Topographie des alten Jerusalems. II.

Von

Kirchenrath Dr. Hitzig.

Wir kennen die Lage des Teiches, welchen Josephus (im Accus.) Amygdalon nennt (Jüd. Kr. V, 4, 11.): es ist der Patriarchenteich, der Teich Hiskia's; aber was besagt sein Name Amygdalon? Einer Mandel ähnelt seine Gestalt nicht; und wofern dort, was man nicht weiss, Mandelbäume standen, so würde der Genitiv: *Ἀμυγδαλῶν* oder *Ἀμυγδαλῆς* das Richtige sein. Zu ihm herüber blickten aus nächster Nähe südlich die drei Thürme der Königsburg; aus ihm ohne Zweifel holte man in den Hippikos das Wasser (a. a. O. 7, 3.): er wird wohl *הַמִּינְדָּלִים - בְּרֵחַ* oder *הַמִּינְדָּל* — geheißen haben; und Josephus hat wie auch anderwärts Anklang an das Griechische beliebt. Freilich sprach man zu jener Zeit in Palästina nicht mehr althebräisch, sondern einen syr. Dialekt. Inzwischen wird *εἰς συνδεσμὸν ἀδικίας* Apg. 8, 23. wohl *לְשֵׁךְ שָׁקָר* gelautet haben (vgl. Jes. 54, 8. *הַשָּׁקָר קָצָף*); auch *רֵל מְנַחֵם* Marc. 8, 10., zum Thurme *מִנְדָּל* gehörig, ist noch hebräisch; und ein ähnlicher Fall wird unmittelbar folgen. Es scheint: wie die alte Schrift sich auf den Münzen erhielt, so fristete die heilige Sprache sich in einzelnen Formeln, und blieb für öffentliche Namengebung neben dem Vulgär-Idiom im Gebrauche.

Dieses Namens Bedeutung schlägt übrigens nichts; dagegen auf die Meinung von *κολυμβήθρα Στρονθίου* kurz vorher kann etwas ankommen. Es ist der jetzt sogenannte Bethesda beim sogenannten Stephansthor; aber dass er ein „Sperlingsteich“ sei, will nicht einleuchten. Es gibt eine Stadt der Vögel, eine der Habichte, eine Insel der Habichte (Strab. 758. 817. 773.), ein Wasser *ἰεράζων* Jos. 19, 46., eine Stadt *צַיִרִין*; überall, wie recht, steht der Genitiv in der Mehrzahl: soll da unser Teich nach irgend einem einzelnen Sperling benannt sein? *Στρονθίου* bedeutet Seifenkraut, wie es der Walker zum Reinigen wollener Kleider brauchte, z. B. die *shaḡarat el duweideh* (s. Zschokke, Beitr. zur Topogr. der westl. Jordansau S. 16.); und nun stand gerade in dieser Gegend, im Nordosten der Stadt das Denkmal des Walkers (Joseph. a. a. O. 4, 2.). Dass hier am Teiche selbst solche Seifepflanzen wuchsen, dünkt unwahrscheinlich. Der Teich hiess vermuthlich *בְּרֵכַת הַבְּרִיָּה*, indem *בְּרִיָּה*, Reinigung, Läuterung (Ez. 20, 37.), auch Reinigungsmittel, Potasche bedeutet; und Josephus hat übersetzt, so gut er konnte.

Diess ist also der Teich, an welchem der Walker die wollenen Obergewänder reinigte; somit aber liegt auch dort im Nordosten das Walkerfeld, und der „Bethesda“ oder auch „Schafteich“ ist und bleibt der obere Teich Jes. 7, 3., welcher aus dem obern Ausbruche

der Wasser Gihons bis dahin gespeist ward, dass Hiskia selbigen verstopfte und das Wasser westwärts hinableitete zur Davidsstadt (2 Chron. 32, 30. vgl. Sir. 48, 17). Wenn es wie Andern auch mir (zu Jes. a. a. O.) natürlich scheinen musste, das Denkmal des Walkers mit dem Walkerfelde in Verbindung zu bringen; so mochte dagegen Robinson (Neue Untersuchungen S. 129.) meinen, es sei gerade ebenso natürlich, sie nicht zu verbinden, — weil nämlich Jes. 36, 2. der Assyrer beim obern Teiche an der Strasse des Walkerfeldes Stand nimmt, und die *Ἀσσυρίων παρεμβολή* Jos. Jud. Kr. V, 7, 3. 12, 2. offenbar auf das Nordwestviertel der Neustadt trifft (Robins. a. a. O. S. 131.). Indem er jedoch S. 130. N. 2. offen lässt, unter dem „Lager der Assyrier“ zu Jerusalem das Lager Nebucadnezars oder eines andern assyrischen oder chaldäischen Heeres zu verstehen, wird sein Argument hinfällig; und es ist ihm entgangen, dass mit den Assyriern die Seleucidischen Syrer gemeint sein können (s. zu Ps. 83. m. Einl.), diese bei dem selben Josephus Arch. XIII, 6, 7. als Assyrier wirklich aufgeführt sind. Ob Rabsake länger als auf die Dauer eines Tages, ob die assyrischen Feldherrn 2 Chron. 33, 11. überhaupt vor Jerusalem Lager schlugen, weiss Niemand. Hingegen lagerten die Syrer vermuthlich bei Jerusalem 1 Macc. 1, 20., belagerten die Stadt 1 Macc. 9, 3. — Arch. XIII, 6, 7. fällt um der sieben Lager willen für uns zur Seite —; und aus soviel späterer Zeit konnte Andenken und Name sich leichter erhalten haben, während von der ältern her das fünfzigjährige Exil Beides eher verwischte. Wenn schliesslich Robinson S. 127 ff. מוצא für das Ende des Wasserlaufes statt für den Anfang zu halten scheint, so s. dgg. z. B. Ps. 107, 33.; und wenn er ihn selber in den Westen legt, so widerspricht dem die Stelle 2 Chron. direkt.

Ferner beharre ich nun auch auf meiner alten Behauptung, der „ober Teich“ sei mit dem „alten Teiche“ Jes. 22, 11. identisch. Nämlich das Becken, welches hier in den Tagen des Hiskia für die Wasser des alten Teiches gemacht wird, ist der Teich Hiskia's, in welchen er 2 Chron. 30, 32. die Wasser des obern מוצא leitet. Ferner stand תֵּיכָר הַיָּשָׁן (Neh. 3, 13. 12, 39.) offenbar im Nordosten; und ich übersetze: das Thor des alten Teiches (s. die Beweisführung Theol. Stud. n. Kr. 1830. SS. 44. 46., zu Jes. S. 76. N.), gleichwie Ez. 8, 3.: das Thor des innern Vorhofes. Hupfeld (in dieser Zeitschrift XV, 231.) findet, der Ausdruck könne „natürlich“ nicht das alte Thor bedeuten; die Ergänzung בִּרְכָה aber verwirft er als wegen der Lage nicht passend und will vielmehr חֲזָקָה ergänzt wissen. Indess „alter Teich“ war ein wirklicher Begriff, ausgesprochen Jes. 22, 11. durch בִּרְכָה יִשְׁכָּנָה; von einer „alten Ringmauer“ dgg. sagt das A. Test. kein Wörtchen. Hupfeld glaubt Neh. 3, 8.: sie liessen Jerus. bis zur breiten Mauer, für seine Meinung anführen zu dürfen. Nicht bloss kraft der Grammatik besagen die Worte unmöglich,



was H. zulässt, dass die Chaldäer oder früher die Israeliten die Stadt d. i. die Mauer hier stehn gelassen hatten, sondern, was er beordnet, „dass die Bauenden sie unberührt liessen, eben weil sie keiner Wiederherstellung bedurfte“. Aber kann denn für die Mauer geradezu Jerusalem gesetzt sein? Statt יְרוּשָׁלַם muss auch V, 34. יְרוּשָׁלַם geschrieben werden; und dann fällt יְרוּשָׁלַם als Glosse weg, woneben im selben V. auch הִרְדִּיָּה erst aus צוּרִפִּים entstanden ist. — Die Lage des alten Teiches soll der von mir vorgeschlagenen Ergänzung widersprechen: — Hupfeld hat nicht verrathen, wo er denselben hin verlegt. Vermuthlich identificirt er ihn, wie gemeinhin geschieht und wir auch thun, mit dem obern Teiche, hält diesen aber — von wegen des Lagers der Assyrer! — mit Andern für den im Nordwesten gelegenen Mamilla. Aus diesem wird heut zu Tage Wasser in die Stadt hinein, in den Patriarchenteich geleitet. Das Thun Jes. 22, 11. aber hatte vielmehr die Meinung, es solle das Wasser nicht aus der Stadt hinausfließen, sondern innerhalb ihrer behalten werden. Nun liegt der „Bethesda“, welchen ich für den obern oder alten Teich erkläre, in der Bezetha, lag ausserhalb der alten Stadt; das Thor הַשְׁנָה aber, zwischen Fisch- und Ephraimsthor befindlich (Neh. 12, 39.), führte jedenfalls direkt auf den „Bethesda“ hin: warum nun soll dieser dennoch die שְׁנָה ב' יִשְׁנָה nicht sein? Uebrigens kommt die Bezeichnung שְׁנָה הַשְׁנָה erst nach dem Exil, nur bei Nehemia vor; früher hiess es Thor Benjamins (Jer. 37, 13. 38, 7. Sach. 14, 10.). Zu Jesaj. 7, 3. N. habe ich Letzteres, wie Hupfeld S. 230. noch thut, für eins mit dem Thore Ephraims gehalten; allein, wer nach Anatot will (vgl. Jer. 37, 12. mit 32, 7.), der geht nicht durch das Damaskus- d. i. Ephraimsthor, sondern, wenn nicht durch das des Herodes, durch Bâb el 'hotta, das Stephanssthor, zu dessen Ortslage in gerader Linie westöstlich das Benjaminsthor führte.

Dass der „Schafteich“ einmal als Wasserbehälter gebraucht worden, kann Angesichts von Στρονθίου κολυμβήθρα Robinson nicht leugnen; aber vordem, schon zur Zeit des Pompejus (jüd. Kr. I, 7, 3. Arch. XIV, 4, 2.) sei es ein militärischer Graben gewesen, welchen Herodes erweiterte (Pal. II, 74 f. Neuere bibl. Forsch. 306 ff.). Josephus spricht auch von ὄρυγμα und τάφος im Norden der Antonia (Jüd. Kr. V, 4, 2. Arch. a. a. O.), abgesehn von seiner κολυμβήθρα, welche nach Robinson 130 Fuss in der Breite misst zu 75 Tiefe. Wenn nun an der Südwestecke des Teiches zwei Gewölbe unter den Häusern fortlaufen, so dass es scheint, dass die Aushöhlung längs der ganzen Nordseite der Antonia bis zur Nordwestecke fortgeführt wurde (Pal. II, 75.); wenn nicht vorauszusetzen ist, dass das ὄρυγμα βαθύ in gleicher Tiefe oder Breite wie das Reservoir angelegt war (N. B. F. 306.); wenn also diese ganze Fortsetzung des Teiches nicht die gleiche Breite und Tiefe mit ihm hatte: so erhellt,

dass bei ihr ein anderer Plan befolgt ward. Lag zuerst ein Festungsgraben für die ganze Nordseite der Area im Wurf, wozu dann im Nordost die ungeheure Erweiterung und Vertiefung? Aber bis auf Herodes machte die Baris, die „Citadelle“, ja nur die Nordwestecke aus: was sollte da im Nordost der Graben überhaupt, den Robinson nachgehends zum Teiche erweitert werden lässt? — Der Teich war zuerst da, und wurde westlich erweitert, um als Graben die Burg zu schützen; *ὄρυγμα* aber und *τάφος* bezeichnet nun auch aus der Zeit des Titus das Ganze, von welchem der Teich *Στρογγίον* ein Theil blieb.

### Eine japanische Zeitung.

Seit dem 1. März d. J. erscheint in Yokohama, von einem Engländer, dem Rev. M. Buckworth Bailey, herausgegeben, eine Zeitung in japanischer Sprache unter dem japanisch-chinesischen Titel: Ban kok' shin bun shi (wán-koñ-sin-wèn-tschì) d. h. aller Länder Neuigkeitpapier. Das Titelblatt zeigt ein Dampfschiff unter englischer Flagge, dahinter eine grosse aufgehende Sonne, in welcher der Titel der Zeitung steht, während oben und an den Seiten des Blattes Zeit und Ort der Herausgabe und Name des Herausgebers bemerkt ist. Die nächste Seite des mir vorliegenden Probeblattes enthält einen einleitenden Artikel, der so beginnt: „Ankündigung. Diese Zeitung soll die japanischen Herren mit den interessanten Ereignissen fremder Länder bekannt machen. Da das Tagebuch eines Mitgliedes der nach Europa geschickten japanischen Gesandtschaft veröffentlicht und mit Interesse gelesen worden ist, so ist anzunehmen, dass die einsichtsvollen Leute dieses Landes wünschen, etwas über andere Länder zu hören, da eine solche Kenntniss nur nützlich sein kann. Wir werden versuchen, dies Blatt zwei- oder dreimal monatlich erscheinen zu lassen, um den Japanesen die ausländischen Nachrichten so schnell als möglich nach Ankunft des Postdampfschiffs zu geben u. s. w.“

Man kann diesem Unternehmen wohl ein günstiges Prognostikon stellen. Dass die Japanesen gelehrig sind und sich gern über das, was in fremden Ländern vorgeht, unterrichten, ist bekannt und so scheint eine solche Zeitung wohl geeignet, die sich anbahnenden freundschaftlichen Beziehungen zwischen dem Lande des Sonnenaufgangs und dem Westen zu unterhalten und zu fördern.

v. d. Gabelentz.

## Bibliographische Anzeigen.

### *Arbeiten der Mitglieder der russischen geistlichen Mission in Peking.*

Band 4. 460 SS. 8. (in Russischer Sprache), mit einer Karte der mongolischen Besitzungen im 13ten Jahrhundert, einer Stammtafel des Hauses Tchingiskhans und dem Plan einer Moschee in Peking. St. Petersburg 1866. Preis 1 R. 50 cop.

Der Inhalt der vorigen Bände dieser vortrefflichen Sammlung, welche die wichtigsten Beiträge zur Kenntniss Chinas enthält, ist dem deutschen Publicum durch die im J. 1858 herausgegebene Uebersetzung der Hrn. Dr. Abel und Meklenburg bekannt. Der kürzlich erschienene 4te Band derselben Sammlung enthält drei Arbeiten, welche sämmtlich der Feder des ausgezeichneten russischen Sinologen, des Archimandriten Palladius, gegenwärtigen Chefs der Mission, entfloßen sind. Bis jetzt war Palladius durch zwei gediegene Aufsätze über den Buddhismus bekannt, so wie durch einen Artikel über die Wegedcommunicationen in China, welche in den vorhergehenden Bänden der „Arbeiten der Mission in Peking“ und in den Denkschriften der kaiserlich-russischen Geographischen Gesellschaft abgedruckt worden sind. Die gegenwärtig von Palladius veröffentlichten Arbeiten lassen in ihm unzweifelhaft einen der grössten Sinologen der Neuzeit erkennen. Um diesen Anspruch rechtfertigen zu können, müssen wir den Inhalt des 4ten Bandes der „Arbeiten“ eingehender besprechen.

Bekanntlich war das Studium der chinesischen Sprache lange Zeit auf die sogenannte Confucianische Litteratur beschränkt. Es wurden nur die mehr oder weniger classischen Bücher der Chinesen, ihre officiellen Chroniken, ihre Romane und dramatischen Werke gelesen und verstanden. Ueberhaupt kannte man nur die alte Schriftsprache und die Conversationssprache der neueren Zeit. Man meinte auch, es wäre in der chinesischen Litteratur nichts anderes zu erlernen. Wie sehr man aber irrte, erfuhr man erst dann, als in den dreissiger Jahren unseres Jahrhunderts Stanislaus Julien die Uebersetzung der Reisen Hiouen-Thsang in die westlichen Länder unternahm. Nun erst offenbarte es sich, dass die gewöhnliche Kenntniss der chinesischen Sprache bei weitem nicht ausreiche, um die Schriften der chinesischen Buddhisten zu verstehen, dass es dazu besonderer Vorstudien bedürfe, ohne welche diese Schriften eben ein verschlossenes Buch blieben. Es kann dem gefeierten französischen Sinologen nicht hoch genug angerechnet werden, dass er, obgleich schon in vorgerücktem Alter, doch die ungeheuere Mühe nicht scheute und zehn Jahre seines Lebens jenen Vorstudien opferte, bis er endlich der Aufgabe sich vollkommen gewachsen fühlte und sein ausgezeichnetes Werk herausgab. Die Uebersetzung des



Si-yu-ki wird für immer ein Denkmal des ausdauernden Fleisses und unermüdeten Eifers sein, und von der Zeit an haben die Sinologen keine besonderen Schwierigkeiten mehr zu überwinden beim Studium derjenigen chinesischen Schriften, welche Reisen von Buddhisten in fremde Länder enthalten. Die reiche Litteratur Chinas besitzt aber, ausser den buddhistischen, noch andere Werke, deren Verständniss ein abermaliges und ganz verschiedenes Studium erfordert. Dieses ist besonders mit der Litteratur der Tao-ssse Secte der Fall. In dem von uns besprochenen vierten Bande der „Arbeiten“ führt uns der Archimandrit Palladius das erste Probestück dieser Litteratur vor; dasselbe ist um so interessanter, als es zugleich ein wichtiges geographisches Dokument ist, von dem man bis jetzt noch gar keine Kenntniss hatte. Abel Rémusat, K. Fr. Neumann, und Stanislaus Julien haben uns so ziemlich genau mit den Reisen chinesischer Mönche, buddhistischen Glaubens, nach den Westen bekannt gemacht. Palladius bietet uns im gegenwärtigen Bande der „Arbeiten“ etwas ganz Neues: es ist die „Reise Tschang-Tschun's nach dem Westen“, eines Mönchs von der Tao-ssse Secte. Der Uebersetzer berichtet uns, dass Tschang-Tschun zur Zeit der ersten Machtentwicklung der Mongolen gelebt habe und dass er im nördlichen China den Ruf des grössten Adepten der „geistigen Alchemie“ genoss, welcher letztere im Gegensatz zur materiellen Alchemie, die in der psychischen Welt waltenden Geheimnisse des langdauernden, so wie des ewigen Lebens und anderer Gaben, zu erforschen strebte. Als Tschingis-khan in China eingedrungen war, hörte er von dem berühmten Tschang-Tschun, und um sich dessen Geheimmittel zu Nutze zu machen, berief er ihn zu sich. Tschang-Tschun, bereits in hohem Alter, musste sich auf den Weg machen und reiste nach der Mongolei; dort aber fand er schon Tschingis-khan nicht mehr vor und setzte daher seine Reise weiter nach Turkestan fort, bis an die Grenzen Indiens. Einer seiner Schüler und Reisegefährten führte ein Tagebuch, welches in China selbst erst kürzlich bekannt wurde. Dieses Tagebuch ist es, das Palladius in die russische Sprache übertragen hat. Es ist dabei zu bemerken, dass Tschang-Tschun nicht allein Alchemiker, sondern auch zugleich Poet war. Während der Reise benutzte er jede passende Gelegenheit um Verse zu machen, die von dem ihm treu ergebenen Schüler auch sogleich ins Tagebuch eingetragen wurden. Demzufolge hat letzteres mehr Aehnlichkeit mit einer Anthologie als mit einem geographischen Quellenbuche. Abgesehen davon und in Hinsicht auf unsere kümmerlichen Kenntnisse der mittelasiatischen Länder zu der Zeit, die der Mongolenherrschaft unmittelbar vorhergegangen, stellt sich das Tagebuch des Li-tschü-tschang (so hiess der Reisegefährte Tschang-Tschuns) als ein Document dar, welches nicht nur ein geographisches, sondern auch ein historisches Interesse hat. In letzterer Beziehung ist, unserer Meinung nach, der Umstand z. B. von besonderer Wichtigkeit, dass dem Inhalte des Tagebuchs zufolge, der Zug der Horden Tschingis-khans nach Mavarannahr und weiter nach Süden bei weitem nicht von so furchtbaren Verheerungen begleitet war, als es die muhammedanischen Geschichtschreiber des grossen Eroberers erzählten. In geographischer Hinsicht würde das Tagebuch jedenfalls eines Commentars bedürfen, welcher nicht nur auf chinesische, sondern auch auf muhammedanische Quellen gestützt wäre; dann erst würde Vieles klar, was jetzt noch dunkel und unverständlich ist. Doch ist an eine solche Arbeit in Peking, bei den beschränk-

ten Hilfs-Mitteln welche einem Gelehrten daselbst zu Gebote stehen, gar nicht zu denken. Vater Palladius hat seinerseits Alles geleistet was nur möglich war; es bedurfte schon umfassender Vorstudien in der Litteratur der Tao-ssu um eine solche Uebersetzung zu vollenden, er hat aber dieselbe zugleich mit den schätzenswerthesten Anmerkungen versehen, welche ihr einen besonderen Werth verleihen.

Die zweite Arbeit im vorliegenden Bande bietet uns die Uebersetzung eines sehr wichtigen, vielleicht des ältesten Denkmals mongolischer Litteratur. Es ist dieses das Juen-tschao-mi-schi, d. h. die Familiengeschichte der Juen-Dynastie; ein höchst merkwürdiges Dokument, so wohl in historischer, als in litterarischer Beziehung.

Es würde schwer fallen eine natürlichere, einfachere und derbere Erzählungsart aufzuweisen, als diejenige des Juen-tschao-mi-schi. Ueber die welterschütternden Thaten Tschingis-khans wird hier in demselben Ton berichtet, wie etwa über den durch das Vieh des einen Nomadenstammes an den Weiden eines anderen angerichteten Schadens. Von Anfang bis zu Ende des Werkes herrscht eine epische Ruhe, endlos wie die unabsehbare Weite der mittelasiatischen Ebenen, ohne alles Pathos. Ein echter Steppenbewohner, ein Nomade vom Kopf bis zum Fuss, ein solcher nur konnte der Verfasser dieser Erzählung sein; wer es aber war, bleibt uns unbekannt. Der Chinese Sul-sung, als ausgezeichnete historischer Kritiker bekannt, verlegt die Entstehung dieser Schrift auf das Jahr 1240, und es ist kein Grund vorhanden über die Wahrscheinlichkeit dieser Feststellung Zweifel zu erheben. In der Schrift selbst finden wir verzeichnet, dass dieselbe auf einem der grossen Reichstage, welche dazumal alljährlich stattfanden, beendet worden ist. Sie wurde später, und namentlich zu Ende des 14ten Jahrhunderts aus dem Mongolischen ins Chinesische übertragen und zu derselben Zeit als Juen-tschao-mi-schi benannt, eine Benennung, die im Originale selbst sich nicht vorfindet. Obgleich die Handschrift dieser Uebersetzung vielen bekannt war, so wurde dieselbe in Peking nicht früher als im Jahre 1848 zum Druck befördert und zwar in einer kleinen Anzahl von Exemplaren. Für die Sinologen Europas ist das Juen-tschao-mi-schi in der Uebersetzung des Archimandriten Palladius eine ebenso schätzenswerthe wissenschaftliche Neuigkeit wie die Reisebeschreibung von Tschang-tschun.

In der Vorrede des russischen Uebersetzers finden wir folgendes über den Styl, in welchem die von uns besprochene mongolische Erzählung ins Chinesische übersetzt ist:

„Der Styl des Juen-tschao-mi-schi steht sowohl der Conversationssprache „der chinesischen dramatischen Werke, als auch dem Styl, in welchem Erzählungen und Fabeln abgefasst werden, nach; es kommen mitunter Idiotismen vor, „die in keinem der andern bekannten Werke zu finden sind. Doch muss man „nicht glauben, dass solch ein Styl ebenso leicht zu verstehen sei, als die gewöhnliche Conversationssprache; im Gegentheil, der Juen-tschao-mi-schi bietet „dem chinesischen Leser grosse Schwierigkeiten dar, es finden sich Ausdrücke „darin vor, die entweder ganz ausser Gebrauch gekommen sind, oder nur bei „den Mongolen in China gebräuchlich waren, oder aber eine ganz verschiedene „Bedeutung von derjenigen haben, welche von den Schriftzeichen angedeutet „wird. Fügt man noch solche Eigenthümlichkeiten der Erzählung hinzu, die



„nur einem bewährten Kenner des Mongolischen und der Lebensweise und „Sitten jener Nomaden zuzutrauen sind, so wird es nicht auffallend erscheinen, „dass selbst die gelehrtesten Chinesen nicht im Stande sind den Sinn dieses „Werkes vollständig zu verstehen.“

Wenn solches mit den Chinesen der Fall ist, so ist es begreiflich, dass dem europäischen Leser das Juen-tscho-mi-schi unmöglich ohne Hülfe eines ausführlichen philologischen Commentars verständlich sein kann. Einen solchen Commentar hat Vater Palladius seiner Uebersetzung beigegeben. Abgesehen von der genauesten Erklärung dunkeler Stellen und eigenthümlicher Redensarten, enthält dasselbe eine Menge neuer wichtiger Nachrichten über die alte Geschichte der Mongolen, welche chinesischen Werken entnommen sind, die von europäischen Gelehrten bis jetzt noch nicht benutzt worden. Dieses giebt dem Commentar den Werth einer selbstständigen, höchst bemerkenswerthen Arbeit.

Wir enthalten uns hier über die Wichtigkeit des Textes als einer historischen Quellenschrift etwas Bestimmtes zu sagen, da wir noch nicht die nöthige Musse hatten das Juen-tscho-mi-schi mit anderen, über denselben Gegenstand handelnden Schriften zu vergleichen. Zweifelsohne ist es aber das älteste uns bekannte historische Dokument der Mongolen, inländischen Ursprungs, und zwar keine Compilation, wie Ssanang-Ssatsen's Geschichte, sondern ein selbstständiges Erzeugniss. In chronologischer Beziehung steht es wohl den vom Professor Wassilief ins Russische übersetzten Nachrichten über die Mongolen und Tatan's des Mün-chun nach, übertrifft aber letztere sowohl durch grösseren Umfang, als auch in Hinsicht der Wichtigkeit des Inhalts.

Der dritte und letzte Beitrag von Vater Palladius in dem 4ten Bande der Arbeiten besteht in einem kleinen Aufsatz über die Muhammedaner in China, ein Gegenstand, der heut zu Tage ein grosses Interesse besitzt und noch von wenigen behandelt worden ist. Bei Gelegenheit des gegenwärtigen Aufstandes der Dunganen im östlichen Turkestan wird es für Viele von Interesse sein sich mit der Lage der Muhammedaner und des Islams in China aus einer bewährten Quelle bekannt zu machen. Der genannte Artikel wird in dieser Hinsicht gute Dienste leisten. Wir legen ein besonderes Gewicht auf die vom Autor darin ausgesprochene Behauptung, dass nämlich die in China und vorzugsweise in den nördlichen und nordwestlichen Theilen wohnende moslemische Bevölkerung im Ganzen 3 bis 4 Millionen Köpfe beträgt, während andere Kenner Chinas die Anzahl der Bekenner des Islams in diesem Lande auf 20 bis 30 Millionen schätzen. In letzterem Falle würde eine solche grosse Masse von Muhammedanern, vom Fanatismus angefeuert, nicht nur China, sondern auch den angrenzenden Ländern gefährlich werden.

Schliesslich wollen wir noch mit ein paar Worten der Beilagen erwähnen, die dem überhaupt sorgfältig ausgestatteten 4ten Bande der „Arbeiten der russischen geistlichen Mission in Peking“ beigegeben sind. Es sind diese: 1) Eine gut zusammengestellte genealogische Tabelle des Hauses von Tschingiskhan, die nicht weniger als sechs und achtzig Eigennamen enthält. 2) Eine interessante Karte der nordwestlichen und der westlichen Besitzungen der Mongolen (Kiptschak, Tschagatai, Iran), welche eine genaue Copie des chinesischen Originals darstellt. Diese Karte gilt auch in China für eine Seltenheit.

und gehörte einem statistischen Repertorium an, welches in Peking nach amtlichen Quellen in den Jahren 1329—1331 zusammengestellt worden war, später aber verloren gegangen ist. Einzelne Bruchstücke des Repertoriums und die eben erwähnte Karte werden in der Bibliothek der alten Bücher der Han-lin-yuen aufbewahrt. 3) Der Plan einer Moschee in Peking, welcher zu interessanten Vergleichen mit der Architectur der Moscheen in muhammedanischen Ländern Anlass geben kann. Basil Grigoryeff.

### Berichtigung zu Bd. XXI, S. 162. Z. 7.

„Wie auch die Syrer schreiben.“ Ich habe diess dem ܡܕܐ (Zeitschr. Bd. VIII, S. 78) nachgeschrieben. Die Syrer schreiben in der That ܡܕܐ und ܡܕܐ.

Dorn.

20. Mai 1867.  
1. Juni

!

.

## Ueber Nachschabî's Papagaienbuch.

Von

Wilh. Pertsch.

### E i n l e i t u n g.

#### §. 1.

#### Die Literatur des Papagaienbuches.

1. Sanskrit. Es ist nur eine, offenbar auszugsweise, Bearbeitung mit dem Titel Çukasaptati bekannt, von welcher meines Wissens in Europa nur folgende Handschriften vorhanden sind:

a) in St. Petersburg (Asiat. Museum no. 74), defect und beispiellos schlecht <sup>1)</sup>. Dass die in dieser Hs. vorliegende Redaction sehr spät ist, ergibt sich schon daraus, dass viele der eingestreuten Sittensprüche in Bhâshâ abgefasst sind, mit beigegeführter Sanskritübersetzung <sup>2)</sup>.

b) in der Bibliothek der Royal Society in London, und zwar no. 18 unter den von Sir William und Lady Jones der genannten Gesellschaft vermachten Handschriften (s. Philos. Transactions for 1798 pag. 588, und Works of Sir W. Jones, Quarto Edition, Vol. VI [London 1799] pag. 448). Diese Handschrift ist es, welche Lassen zu seinen Mittheilungen aus der Çukasaptati in der ersten Auflage seiner Anthologia benutzt hat. Auch diese Handschrift scheint ziemlich schlecht, wenn auch bei weitem besser, als die Petersburger, zu sein.

c) in der Bodleiana zu Oxford befinden sich zwei Handschriften (no. 330 und 331 bei Aufrecht), welche indessen nur für Eine zählen, da die letztere eine Abschrift der ersteren ist. Auch dieser Text, welcher von Gildemeister zur Verbesserung einzelner

1) Von dieser Handschrift, welche mir durch die Liberalität der Petersburger Akademie zur Benutzung mitgetheilt worden ist, besitze ich eine Copie.

2) Letztere wird stets mit dem Worte ulattha eingeführt, d. i. offenbar das Hindi-Wort ulatâ, umgekehrt, umgedreht, d. i. hier übersetzt. — Uebrigens kommt die Einnischung der Bhâshâ in sanskritische Erzählungswerke, weil dieselben auch unter nicht streng gelehrten Lesern vorzugsweise verbreitet waren und sind, mehrfach vor; man vgl. z. B. Benfey II p. 141 und no. 339 der Oxforder Handschriften (in Aufrechts Katalog).



Stellen in der zweiten Auflage von Lassens *Anthologia* benutzt wurde, ist, nach Aufrechts Urtheil, ohne alle Sorgfalt geschrieben.

Ausser der Einleitung und der ersten Erzählung in Lassen's *Anthologia* ist von dem Texte der Çukasaptati nichts gedruckt: übersetzt dagegen ist dieselbe bis zur 60ten Nacht <sup>1)</sup> einschliesslich von Demetrios Galanos, im Anhang zu seiner Uebersetzung des *Hitopadeca* (Athen 1851). Ausserdem findet sich eine Uebersetzung der ersten Nacht, nach dem Texte in der ersten Ausgabe von Lassen's *Anthologia*, in der Schrift von Brockhaus über die sieben weisen Meister (Blätt. für lit. Unterhaltung 1843 no. 242 p. 971b).

2. Persisch. Aus einer Sanskrit-Bearbeitung (offenbar aus einer älteren, uns unbekannten, welche durch den noch vorhandenen Auszug, die Çukasaptati, verdrängt wurde) floss, wie sich aus der Einleitung Nachschabî's ergibt, unter Mitbenutzung noch anderer indischer Quellen, zunächst eine persische Redaction von unbekanntem Verfasser, welche uns nicht erhalten ist. Sie wurde neu, geschmackvoller bearbeitet und dadurch ohne Zweifel verdrängt von Nachschabî, dessen Werk der Gegenstand der folgenden Mittheilungen ist. Aus dieser, im Jahre d. H. 730 = 1330 n. Chr. verfassten Bearbeitung floss die bekannteste, von allen am häufigsten übersetzte und auch mehrfach im Text herausgegebene Abkürzung von Muḥammad Qādîrî, welche in Indien um die Mitte des 17. Jahrhunderts entstanden sein mag <sup>2)</sup> (vgl. Kosegarten bei Iken, *Touti Nameh*. Stuttgart 1822. pag. 177) <sup>3)</sup>. Ein weiteres persisches, und wie es scheint metrisch abgefasstes, *Tâti-nâmah* giebt es nach Bland im *Journ. of the R. As. Soc.* Vol. IX p. 163 von einem Dichter Namens Hamid aus Lahor (حميد لاهوري). Wie es sich

1) Von der 14. Nacht an ist Galanos in seiner Zählung der Petersburger Handschrift immer um eins voraus, weil die Hs. die Nächte 12 und 13 bei Galanos in Eine, die 12te Nacht, zusammenzieht. Zwischen Gal. 36 und 37 findet sich in der Hs. eine Nacht, welche bei Galanos fehlt; dafür fehlt wieder Gal. 39 in der Handschrift.

2) Als Dichter, welche um diese Zeit lebten, finde ich zwei Männer des Namens Muhammad mit dem Beinamen Qādîrî erwähnt: von dem einen wird im *Âtashkadah* (s. Bland im *Journ. R. As. Soc.* VII p. 370) weiter nichts bemerkt, als dass er aus Panipat gebürtig gewesen sei; ein anderer († 1069 = 1659) wird im *Hamishah Bahâr* (bei Sprenger, *Library of the Râja of Oudh* p. 128) als Sohn des Moghul-Kaisers Shâhghân und fruchtbarer Schriftsteller erwähnt.

3) Ueber Ausgaben und Uebersetzungen dieser Bearbeitung vgl. Zenker, I no. 706–709, wozu noch eine von Loiseleur Deslongchamps, *Essai sur les fables Indiennes* pag. 8 und von Lancereau, *Hitopadésa* p. 226 Ann. citire französische, aus dem Englischen geflossene Uebersetzung von Marie d'Heures (Paris 1826) zu fügen ist. — Wenn in der nachfolgenden Arbeit hie und da auf den persischen Text des Muḥammad Qādîrî Bezug genommen wird, so geschieht dies nach einer der hiesigen herzogl. Bibliothek gehörigen guten (wahrscheinlich aus der Calcuttaer Ausgabe copirten) Handschrift, welche in meinem Kataloge noch nicht verzeichnet ist, weil sie erst nach Erscheinen desselben von B. Quaritch in London gekauft wurde.



endlich mit dem bei Zenker, *Bibl. orientale* II no. 674 angeführten Buche verhält, weiss ich nicht: nach Zenker ist es ein *طوطى نامه*, was jedoch wegen des Titels (*چهل طوطى* die vierzig Papagaien) mir zweifelhaft ist.

3. Hindi und Hindûstânî. Direct aus der Bearbeitung Nachschabî's scheint eine Redaction in Dakkhânî-Versen, von dem Dichter Âwârî, geflossen zu sein; wenigstens wird dies von Ch. Stewart in seinem *Catalogue of the Library of Tippoo Sultan* p. 180 no. IX u. X behauptet, und von Garcin de Tassy in seiner *Histoire de la littérature Hindoui et Hindoustani* T. I p. 85 wiederholt. Freilich ist es möglich, dass hier, wie häufig (z. B. gleich auf dem Titelblatte der Iken'schen Uebersetzung), die Arbeit des Nachschabî mit der des Muhammad Qâdirî verwechselt ist; eine andere Bearbeitung, in Dakkhânî-Versen von Ghawwâcî abgefasst (Garcin de Tassy I p. 186; Sprenger, *Râja of Oudh* p. 608, no. 621), scheint sicher nicht auf Qâdirî zu beruhen, da Garcin de Tassy, welcher ein Exemplar dieser Dichtung besitzt, a. a. O. von ihr sagt, dass mehrere der in ihr enthaltenen Erzählungen von denen anderer Redactionen abweichen.

Ausser diesen beiden Bearbeitungen von Âwârî und Ghawwâcî giebt es deren noch eine ganze Anzahl in Hindûî und Hindûstânî; vgl. Garcin de Tassy im angeführten Werke pag. 85, 206, 221, und Zenker, *Bibl. orientale* II no. 3925, 3926. Ohne diese Bearbeitungen selbst vor sich zu haben, ist es unmöglich, dieselben streng auseinander zu halten und die nächste Quelle jeder einzelnen anzugeben; die bekannteste unter ihnen, die von Haidarî, soll, wie Garcin de Tassy a. a. O. p. 206 versichert, aus der Arbeit des Qâdirî geflossen sein.

4. Bengalisch. In dieser Sprache ist mir nur eine Bearbeitung bekannt, und zwar, wie eine Vergleichung der in Haughton's *Bengali Selections* mitgetheilten Erzählungen zeigt, eine reine Uebersetzung des Qâdirî. Der Uebersetzer hiess Çandîcarana Munshî (s. J. Long, *Returns relative to native Printing Presses and Publications in Bengál. Calcutta 1845.* p. 44).

5. Türkisch. Diejenige türkische Redaction, welche von Rosen <sup>1)</sup> (Leipzig 1858) übersetzt, und von Wickerhauser (ebend. 1858) bearbeitet worden ist, ist zuletzt zu Constantinopel im Jahre 1256 gedruckt erschienen (s. Hammer in *Wiener Jahrb.* Bd. XCVI p. 106), nachdem dieselbe schon zwei Jahre früher in Bâlâq gedruckt worden war (s. Bianchi im *Journ. Asiat.* IV<sup>me</sup> Série T. 2 pag. 48). Nach der Mittheilung Bianchi's an letzterem Orte hiess der türkische Bearbeiter Çary (d. h. der gelbe) 'Abdullâh Efendi,

1) Diese Uebersetzung ist ausführlich angezeigt und jede einzelne Erzählung derselben einer kurzen Besprechung unterzogen von Benfey in den *Gött. gel. Anzeigen* 1858 p. 529 ff.

während Rosen in der Vorrede zu seiner Uebersetzung p. XI sagt, der Name des Verfassers sei unbekannt.

Nach Zenker, *Bibl. orient.* II no. 678, ist im Jahre 1851 auch in Qazân eine türkische (tatarische?) Bearbeitung des Tûti-nâmah gedruckt erschienen; ob dieselbe mit der eben erwähnten identisch, oder von derselben verschieden ist, kann ich nicht sagen. Die Stelle bei Hâggî Chalifah T. IV p. 172 no. 8002, welche durch die abweichenden Namen des Kaufmanns und seiner Frau (صاعد und ماله شكر) für ساعد und (ماله شكر) eine von der in Bûlâq und Constantinopel gedruckten verschiedene Bearbeitung zu besprechen scheinen könnte, ist nach Rosen a. a. O. p. XI Anm. nur falsch abgedruckt und wird daselbst verbessert mitgetheilt.

## §. 2.

Frühere Mittheilungen über das Papagaienbuch des Nachschah.

1. Im Jahre 1792 erschien in London ein Buch unter dem Titel: *Tales of a Parrot; done into English from a Persian Manuscript, entitled Tooti-Namêh. By a Teacher of the Persic, Arabic, Hebrew, Syriac, Chaldaic, Greek, Latin, Italian, French and English Languages.* Der Uebersetzer, welcher sich auf dem Titelblatte nicht nennt, heisst Gerrans<sup>1)</sup>; wo er sich nennt, kann ich nicht sagen, da mir das seltene Buch nicht mehr zur Hand ist<sup>2)</sup>, und ich versäumt habe, mir über diesen Punkt eine Notiz zu machen. Schmutztitel, Titel und Prolegomena bilden pag. I—XIII, dann folgen zwei Seiten Contents, dann eine Annonce des Uebersetzers, gezeichnet Nakhshabi, at the Minerva Printing-office, Leadenhall-Street, dann die Uebersetzung auf 188 Seiten. Am Ende steht: *End of the first Volume*; doch ist mir durchaus nichts davon bekannt, dass ein weiterer Band erschienen wäre. — Das Buch enthält, ganz willkürlich unter einander geworfen, die Uebersetzung folgender Nächte: 1 (pag. 14) — 6 (p. 53) — 7 (p. 67) — 9 (p. 170) — 14 (p. 117) — 16 (p. 140) — 35 (p. 86) — 39 (p. 128) — 40 (p. 101) — 41 (p. 37, 44) — 45 (p. 156) — 47 (p. 26, 35). Die Einleitung ist nicht übersetzt: das ganze Buch enthält also 12 Nächte, d. h. noch nicht einmal den vierten Theil des ganzen Werkes.

1) Nicht Gerrant, wie Zenker *Bibl. orient.* I no. 710 fälschlich schreibt; als sein Vorname wird bald B., bald R. angegeben. Es ist mir von ihm ausserdem eine Uebersetzung des Benjamin von Tudela (London 1783. 12.), über welche Asher in seiner Ausgabe dieses Reisenden I pag. 16. no. 16 ein sehr ungünstiges Urtheil fällt, und ein Stück aus der Geschichte des اعثم كوفي, behandelnd die Flucht und Ermordung des letzten Sasaniden, Text u. Uebersetzung, in Ouseley's *Oriental Collections* I p. 160 bekannt.

2) Durch die Güte Sr. Exc. des Herrn Staatsraths von Khanikoff ist mir ein Exemplar zugänglich geworden; ein anderes befindet sich, wie mir Herr Dr. Rost mittheilt, in der Bibliothek der Royal Asiatic Society in London.

Was die Art der Uebersetzung anbelangt, so ist dieselbe eine sehr freie, viel mehr Paraphrase als eigentliche Uebersetzung, das Original bedeutend erweiternd, ausschmückend, nicht abkürzend, wie man nach den eignen Worten des Uebersetzers<sup>1)</sup> erwarten sollte. Um eine Probe von Gerrans' Verfahren zu geben, theile ich den Anfang der ersten Nacht (Erzählung von Maimûn und Chugasta) in seiner Bearbeitung mit, welche man mit der wörtlichen Uebersetzung Kosegartens (bei Iken pag. 200) vergleichen möge. Gerrans paraphrasiert folgendermassen: In the joyful days of peace and plenty, when every peasant eat two dates at a mouthful, and each camel filled two pails at a milking, there flourished in one of the cities of Hind (India) a merchant whose name was Mobarec (fortunate etc.); his warehouses were filled with merchandize; his coffers overflowed with gold; and he counted his diamonds by sacks. His house was magnificent and convenient; his attendants numerous and splendid, and his clients as the sands of the shore; but the bowl of his auspicious fortune was imbittered by the sherbet of anxiety, and the sunshine of his felicity blasted by the mildew of grief: For though the choicest mirobalans of beauty ornamented his gilded haram, to transmit his name to posterity, the pearlstring of succession was wanting. — To obtain the blessing of offspring, lowly on the dust of humility he prostrated the brow of obedience, and daily offered the father of Clemency the grateful incense of prayer. The odor of his supplication at last gained admission to the durbar of benevolence, and the sterile cloud which had long adumbrated the horizon of opulence disappeared. After nine moons had completely filled their orbs, a son was born in his house, who, in a two-fold degree of perfection, eclipsed the beauty of Jusuf. — To this decorator of the mansion of joy Mobarec gave the name of Meimon (Auspicious); and when the season of life had put the down of his cheek to flight, obtained for him a virgin bright whose name was Khejeste (Happy, blessed etc.). The mutual joys of this happy pair were manifested by a thousand marks of delight, and no greater portion of happiness did the Predestinator at any period decree to a lover and a beloved object, than that which subsisted between Meimon the rich, and Khejeste the happy. The Daemon of perfidy never assailed the skirts of their fancy, and the breeze of mistrust ruffled not the surface of their minds, but equally worthy of each other, they long reposed on the sofa of ease, and quaffed the wine of enjoyment. One day as Meimon passed by the bazar, the common crier, by order of the clerk of the market, was offering a parrot to sale etc.

Dies wird genügen, um einen Begriff davon zu geben, wie frei Gerrans überhaupt mit den Worten des Nachschabî verfahren ist;

1) Er sagt pag. X: A few gentlemen of a different description will blame me for having used the pruning knife to freely.



bisweilen sind aber die Abweichungen bei ihm gegenüber dem Text der drei (resp. zwei) mir vorliegenden Handschriften so auffallend, dass man fast auf die Vermuthung kommen könnte, Gerrans habe eine ganz verschiedene Recension des Originals vor sich gehabt. Einige solche Eigenthümlichkeiten der Gerrans'schen Uebersetzung werden im Verlaufe der Mittheilungen über die einzelnen Nächte berührt werden<sup>1)</sup>; hier sei ausserdem nur noch eines erwähnt. Auf S. VIII sagt Gerrans wörtlich: Toward the end of the Mss. the subject grows more interesting; and in the last night, the Parrot outdoes himself, to describe how, will be to anticipate the pleasure of the reader: let it suffice for the present to say that every thing ends well. Die letztere Behauptung steht bekanntlich mit dem Ende des Papagaienbuches von Nachschabi (ebenso wie des von Qâdiri) in directem Widerspruch (s. die Uebersetzung von Kosegarten bei Iken pag. 313). Hat also Gerrans einen verschiedenen Text vor sich gehabt? oder hat er jene Behauptung nur leichtsinnig und ohne das Ende seiner Handschrift recht gelesen oder verstanden zu haben hingeschrieben? Mit voller Bestimmtheit dürfen sich diese Fragen kaum beantworten lassen; doch erscheint mir das Letztere als das Wahrscheinlichere, da die ganze Uebersetzung von Gerrans den Eindruck des Unzuverlässigen macht, und ich von der Existenz einer anderen Recension als der mir vorliegenden durchaus keine Spur gefunden habe, vielmehr die von mir benutzten Handschriften in allen Einzelheiten gegen Gerrans vollkommen übereinstimmen.

2. Im Anhang zu Iken's „Touti Nameh“ (Stuttgart 1822) hat Kosegarten Nachrichten über Nachschabi und sein Werk gegeben, und ausser der Einleitung (nebst der ersten Nacht) und dem Schluss die 7te, 11te und 48te Nacht wörtlich genau übersetzt.

3. Die achte Nacht ist von H. Brockhaus unter dem Titel „Die sieben weisen Meister, von Nachschabi“ [Leipzig 1843] in Text und Uebersetzung nebst Anmerkungen herausgegeben worden. Da diese Schrift nur in 12 Exemplaren gedruckt ist, so ist sie kaum zugänglich; doch sind Uebersetzung und Anmerkungen (also die ganze Schrift mit Ausnahme des persischen Textes) abgedruckt in den „Blätt. für lit. Unterhaltung“ 1843 no. 242 und 243 (pag. 969 ff.).

Dies sind die bisher gedruckten Mittheilungen über und aus Nachschabi. Erwähnung verdient noch, dass

4. in die Kgl. Bibliothek in München mit den Büchern Quatremère's eine mehrbändige Handschrift gekommen ist, welche neben dem Texte des Nachschabi'schen Papagaienbuches auch eine französische Uebersetzung desselben von unbekanntem Verfasser enthält<sup>2)</sup>.

1) Vgl. Nacht 9 und 14.

2) In dem soeben erschienenen Aumer'schen Kataloge (München 1866) ab no. 174—176 verzeichnet.

Ob die Uebersetzung ganz vollständig ist, und welchen Charakter sie trägt, kann ich nicht sagen, da ich bei einer flüchtigen Durchreise durch München nur eben Zeit hatte, von der Existenz jener Handschrift Notiz zu nehmen.

§. 3.

Was den Verfasser und dessen Lebensumstände betrifft, so kann ich dem bereits von Kosegarten (bei Iken pag. 172 ff.) Beigebrachten nur sehr wenig hinzufügen. Dhijâ-aldin Nachschabî, seinem Beinamen nach zu schliessen wahrscheinlich aus der in Máwarâ-nnahr zwischen dem Gihûn und Samarqand liegenden Stadt Nachschab<sup>1)</sup> gebürtig, lebte in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung<sup>2)</sup>, und verfasste ausser dem Papagaienbuche hauptsächlich noch einen, *تَلْوِيْدُ* d. h. „der mit Rosen durchwirkte Teppich“ betitelten Roman („The Story of the Prince Mâsûm Shâh, and the Princess Noshabeh, an interesting Tale“, Ch. Stewart, A descriptive Catalogue of the Oriental Library of the late Tippoo sultan of Mysore, 4<sup>o</sup>. Cambridge 1809. pag. 85<sup>a</sup> no. X). Ausserdem befindet sich in der Kgl. Bibliothek zu Copenhagen ein von unserem Nachschabî verfasstes obscönes Buch in persischer Sprache

unter dem Titel *لذّة النساء*<sup>3)</sup> (s. Mehren Codices Persici etc. Bibliothecae Regiae Hafniensis. Hafniae 1857. 4<sup>o</sup>. pag. 15 no. XXXVII, 1). Durch die Liberalität der genannten Bibliothek und durch die gütige Vermittelung des Herrn Prof. Mehren habe ich diese Handschrift einsehen können; es ergiebt sich aus derselben, dass Nachschabî mit indischer Sprache — wohl einem der hindostanischen Dialekte — vertraut war, also wahrscheinlich wenigstens einen Theil seines Lebens in Indien zubachte: denn es wird dem Buche nicht nur ein indischer Ursprung zugeschrieben<sup>4)</sup>, sondern es finden sich in demselben auch eine ganze Anzahl technischer, meist sehr schwer zu deutender (zum Theil wohl auch in der Handschrift corruptirter)

1) Arabisirt *نَسَف* (Aboulféda p. p. Reinaud pag. ٢٩) und mongolisch *قَرَشِي* (d. i. Palast nach Sâdik Isfahâni transl. by Ouseley p. 50, und also eigentlich charssi, s. L. J. Schmidt, Mongol. Wörterbuch p. 142b) genannt.

2) Nach den von Kosegarten a. a. O. p. 316 mitgetheilten Schlussworten des Tâti-nâmah, wie sich dieselben in der Hamburger und andern Handschriften finden; vgl. das unten zum „Schluss“ Mitgetheilte.

3) Auch erwähnt von Ilâhî bei Sprenger, Library of the Râja of Oudh, pag. 80.

4) Als Verfasser wird *کوکا پند*, der Vezier eines indischen Königs, genannt; dieser Name ist aber nichts Anderes, als Koka Pandita, der indische Aretino. Cf. Shakespear's Dictionary, Hindûstâni and English. London 1817. 4. p. 614b: *کوک* scientia modorum diversorum coeundi, a quodam Kok Pandit explicata; unde nomen. Vgl. auch Garcin de Tassy, Hist. de la lit. Hind. I p. 55.



Ausdrücke, welche nicht persisch, sondern zum Theil nachweislich, und deshalb wohl sämmtlich indisch sind <sup>1)</sup>.

#### §. 4.

Die von mir benutzten Handschriften sind folgende:

A. Eine mir selbst gehörige Handschrift, welche ich vor elf Jahren während meines Aufenthaltes in London von B. Quaritch kaufte. Sie ist nicht elegant, aber im Ganzen correct mit Nasta'liq auf 285 Blätter geschrieben; die Seite hat 15 Zeilen. Einer Unterschrift zufolge wurde sie vollendet im Dā' l-hiǧǧah 1090 = 3 Januar bis 2. Februar 1680. — Diese Handschrift bildet, als correct und mir während der ganzen Arbeit zu Gebote stehend, die Grundlage derselben.

B. Die Hamburger Handschrift, nach welcher Kosegarten arbeitete. Eine Beschreibung derselben s. bei Iken-Kosegarten pag. 188. Diese Hs. war mir bei Bearbeitung der zwölf ersten Nächte zur Hand.

C. Eine dem Herrn Dr. Reinhold Rost in London gehörige Handschrift. Sie hat 217 Blätter und ist mit wenig zierlichem Nasta'liq geschrieben, welches besonders auf den letzten Seiten sehr flüchtig wird. Sie ist nicht datirt, doch augenscheinlich neuer, als A und B, denen sie auch an Correctheit nachsteht. Auch diese Hs. konnte ich, durch die Güte des Herrn Dr. Rost, fast für die ganze Arbeit benutzen.

#### §. 5.

Ueber die Art, in welcher die folgende Arbeit gemacht ist, habe ich nur wenige Worte zu sagen. Anfangs war es meine Absicht, eine vollständige Analyse von Nachschabi's Werk zu geben, da ich glaubte, dasselbe würde einen bedeutenden Vorrath des Neuen und Eigenthümlichen enthalten; da ich indessen bald sah, dass der Stoff Nachschabi's mit wenigen, zum Theil schon bekannten Ausnahmen entweder von Muḥammad Qādiri, oder von dem Türken, oder von beiden in ihre Werke aufgenommen ist, so glaubte ich mich im Interesse der Raumersparniss auf eine Vergleichung der Darstellung Nachschabi's mit der desjenigen seiner Bearbeiter, welcher ihm jedesmal am treuesten gefolgt war, und auf eine genaue Angabe der bemerkten Abweichungen beschränken zu sollen. Bei Angabe dieser Abweichungen bin ich möglichst, ja ängstlich genau verfahren; doch darf ich hierin wohl auf Billigung hoffen, da Jeder, der sich mit Sagen- und Märchenvergleichung abgiebt, weiss, wie oft ein scheinbar unwesentlicher Zug in der That doch sehr wichtig ist, um auf Entstehung, Priorität einer Redaction vor einer anderen u. dgl. m. schliessen zu lassen.

1) Um ein ganz klares Beispiel anzuführen, so wird der Begriff *causas* oder *modus coeundi* sehr häufig mit dem Worte *karana* ausgedrückt, was offenbar das sanskritische, gleichfalls in diesem Sinne vorkommende *karana* ist.

Was die Beiziehung von Parallelen zu den mitgetheilten Erzählungen betrifft, so habe ich mich streng auf den Kreis des Papagaienbuches und möglichst häufige Verweisungen auf Benfey's Einleitung zum Panschatantra (stets als „Benfey“ kurzweg citiert), sowie dessen Orient und Occident, Ebert's Jahrbuch und Loiseleur's Essai sur les fables Indiennes beschränkt. Weitere Vergleichen, die hie und da sehr nahe liegen, glaubte ich doch sachkundigeren, in der Erzählungsliteratur besser belesenen Gelehrten überlassen zu sollen.

§. 6.

Eine Concordanz Nachschabi's gegenüber seinen Nachahmern wird sich aus den Verweisungen ergeben, welche den einzelnen Nächten vorausgeschickt sind; das Verhältniss des Stoffvorrathes zwischen Muhammed Qâdirî und dem Türken sowohl unter sich als auch Nachschabi gegenüber erhellt aus folgenden Zusammenstellungen:

I.

Iken	Nachschabi	Rosen	Iken	Nachschabi	Rosen
Nr. 1	Nr. 1	I p. 3 u. 30.	Nr. 19	fehlt	fehlt.
2	2	42.	20	Nr. 30	II p. 136.
3	3	67.	21	18	27.
4	4	83.	22	35	165.
5	6	151.	23	36	178.
6	7	168.	24	35	169.
7	in Nr. 5	136.	25	in Nr. 8	fehlt.
8	in Nr. 8	fehlt.	26	Nr. 37	II p. 191.
9	in Nr. 8	fehlt.	27	28	fehlt.
10	Nr. 16	II. p. 4.	28	28	fehlt.
11	21	64.	29	45	fehlt.
12	15	I. p. 268.	30	fehlt	fehlt.
13	26	fehlt.	31	45	II. p. 244.
14	31	II. p. 122.	32	39	fehlt.
15	27	109.	33	40	II. p. 209.
16	47	265.	34	41	II. 218. 220
17	32	146.	35	50	fehlt.
18	24	fehlt.			

II.

Rosen	Nachschabi	Iken	Rosen	Nachschabi	Iken
I. p. 3	Rahmen- erzählung	p. 4.	83	4	4.
7	fehlt	fehlt.	87	fehlt	fehlt.
30	1	p. 10.	89	33	fehlt.
36	fehlt	fehlt.	128	in 5	fehlt.
42	2	Nr. 2.	130	in 5	fehlt.
63	fehlt	fehlt.	136	in 5	Nr. 7.
67	3	Nr. 3.	151	6	5.



Rosen	Nachschabî	Iken	Rosen	Nachschabî	Iken
I. p. 159	fehlt	fehlt.	II. p. 109	27	15.
168	in 7	6	112	das.	fehlt.
178	in 7	fehlt.	117	das.	fehlt.
191	in 9	fehlt.	120	fehlt	fehlt.
197	in 9	fehlt.	122	31	14.
210	10	fehlt.	125	das.	fehlt.
224	11	fehlt.	136	30	20.
229	fehlt	fehlt.	139	das.	fehlt.
232	fehlt	fehlt.	146	32	17.
243	12	fehlen.	149	das.	fehlt.
248			154	34	fehlt.
262	13	fehlen.	165	35	22.
265			169	das.	24.
266	14	fehlt.	178	36	23.
268	15	12.	191	37	26.
270			194	das.	fehlt.
272			202	29	fehlt.
II. p. 4	16	Nr. 10 p. 54.	209	40	33.
7	das.	das. p. 55.	218	41	34.
8	das.	fehlt.	220	das.	fehlt.
15	17	fehlt.	225	42	fehlen.
27	18	21.	228		
32	das.	fehlt.	232	43	fehlt.
47	19	fehlt.	236		
53	20	fehlt.	244	45	31.
62	fehlt	fehlt.	249	46	fehlt.
64	21	11.	265	47	16.
71	22	fehlt.	269	48	fehlt.
85	23	fehlt.	279	49	fehlen.
92	25	fehlen.	283		
96			291	52	fehlt.
102					

Es ergibt sich hieraus, dass jede der obigen drei Bearbeitungen einige Abschnitte für sich allein hat, und zwar:

1. Nachschabî: Nacht 8 (wenigstens die Rahmenerzählung, während einzelne der eingeflochtenen Geschichten sich auch bei Muhammad Qâdirî finden); ferner die Nächte 38, 44 und 51. — 2. Qâdirî: die Nächte 19 und 30. — 3. der Türke: die Erzählungen auf I. pag. 7, 36, 63, 87, 159<sup>1)</sup>, 229, 232 und II. pag. 62 und 120: sämtlich vielmehr Anekdoten und Legenden, als Märchen oder eigentliche Erzählungen.

1) Aus Sa'dî's Gulistân; vgl. die Uebersetzung von Graf pag. 274.

## Nachschabî's Einleitung.

Dieselbe ist, nebst der ersten Nacht, bereits von Kosegarten (bei Iken pag. 193) übersetzt, und bedarf deshalb der näheren Besprechung nicht. Nur eine Stelle ist zu berichtigen, da dieselbe inhaltlich wichtig ist, aber von Kosegarten wegen ihrer Verderbtheit in der Hamburger, ihm allein zu Gebote stehenden Handschrift nicht richtig übersetzt werden konnte. Es heisst nämlich bei ihm p. 196: „wenn du mir jenes Original [d. i. die ältere, Nachschabî zur Umarbeitung vorliegende persische Recension], welches die Urschrift des indischen Buches ist etc.“ (B. آن اصل را که این اصل را که, und ähnlich auch in C. که اصل کتاب هندی است). Dies widerspricht geradezu dem von Nachschabî selbst unmittelbar vorher auseinandergesetzten Sachverhalt, und als einzig richtige Lesart ist deshalb die von A. anzunehmen, wo es heisst: „jenes Original (für die Arbeit Nachschabî's), dessen Urschriften indische Bücher sind“. Aus diesen Worten Nachschabî's können wir weiter folgern, dass die ihm vorliegende, ursprüngliche persische Redaction nicht nach einem indischen „Papagaienbuche“ gemacht, sondern mit Zugrundelegung der Einkleidung des letzteren aus verschiedenen indischen Erzählungswerken zusammengesetzt worden war; ein Verhältniss, das auch an sich durchaus wahrscheinlich, und schon von Benfey in den Gött. Gel. Anz. 1858 p. 534 auseinandergesetzt ist.

## Die erste Nacht

zerfällt in zwei Theile: 1. die Rahmenerzählung, und 2. die Geschichte von dem Papagaien, welcher zwischen den beiden Eheleuten Frieden stiftete.

1. Die Rahmenerzählung (vgl. Benfey, Einleitung p. 273. 301) ist, wie schon bemerkt, von Kosegarten (bei Iken pag. 200) bereits übersetzt. Ich habe dazu nur Folgendes zu bemerken: -a) die Stadt Dhûlikâ<sup>1)</sup> wird in A. und C. nicht genannt; — b) der weniger kluge Genosse<sup>2)</sup> des Papagaien, der Schârik (شَارِك) = skr. çârîkâ, engl. minor, franz. mainate, lat. aprosmictus scapulatus ist ein an Grösse und Aussehen unserer Schwarzamsel sehr ähnlicher Vogel, nur dass er bei schwarzem Gefieder ausser gelbem Schnabel

1) B. دھولکا. Ist darunter vielleicht Dholka, eine Stadt in Guzerat, zu verstehen? vgl. Hamilton, Description of Hindostan. Vol. I (London 1820) p. 694.

2) Beide Vögel treten mehrfach als Genossen, ja als Ehepaar auf, vgl. die 25te und die 42te Nacht.

und ebensolchen Füßen auch noch gelbe Lappen an den Ohren hat. Buffon, Histoire naturelle des Oiseaux Vol. IV, p. 132 sagt von ihm: . . . je dois ajouter que le Mainate a beaucoup de talent pour siffler, pour chanter et pour parler, qu'il a même la prononciation plus franche que le perroquet, comme l'oiseau parleur par excellence, et qu'il se plaît à exercer son talent jusqu'à l'importunité. Dasselbst Pl. 268 findet sich auch eine gute Abbildung des Vogels. — c) als einen merkwürdigen Zufall — etwas Anders kann es natürlich nicht sein — möchte ich noch erwähnen, dass der Zug der Çukasaptati von der bis zur Vernachlässigung seines Geschäftes übertriebenen, und deshalb ein Einschreiten nöthig machenden Liebe des Kaufmannssohnes zu seiner Frau <sup>1)</sup> sich weder bei Nachschabî, noch bei Muhammed Qâdirî, wohl aber bei dem Türken (Rosen I p. 5) findet: also derselbe Zug in den beiden Endpunkten einer Reihe, während er im Mittelgliede fehlt. Es scheint mir wahrscheinlich, dass der Türke denselben aus der analogen Erzählung Rosen II p. 225 = Nachsch. 42te Nacht hierher entlehnt hat.

2. Die Geschichte von dem Papagai, welcher zwischen den beiden Eheleuten Frieden stiftet (Gerrans p. 14; Iken pag. 10; Rosen I p. 30; vgl. Benfey p. 357). Nachschabî stimmt mit Muhammed Qâdirî; der einzige abweichende Zug ist folgender: bei Qâdirî sagt der Papagai, als er wieder hergestellt in das Haus seines Herrn zurückkehrt, er sei von Gott aus Erbarmen über das vierzigstägige Fasten, sowie über das Wehklagen der unschuldig verstossenen Frau wieder lebendig gemacht worden; bei Nachschabî dagegen berichtet er, dass er durch die Gewalt des Gebetes der Frau wieder zum Leben gekommen sei, was den Mann zur Reflexion veranlasst: eine Frau, deren Gebet solche Kraft hat, dass es Tode auferweckt, um dieselben zu Zeugen für sich aufzurufen, muss nothwendigerweise unschuldig sein <sup>2)</sup>. — Die letztere Auffassung steht der indischen Ansicht von der unbegrenzten Macht des Gebetes der Frommen näher, und ist deshalb wahrscheinlich aus dem indischen Originale herübergenommen.

#### Zweite Nacht.

Treue einer Schildwache gegen den König von Tabaristân.

(Iken no. 2; Rosen I p. 42; vgl. Benfey p. 416.)

Stimmt mit Qâdirî; doch ist zu bemerken: 1. bei Qâdirî sagt die Schildwache, vom Könige befragt, sie halte schon viele Tage,

1) Diesen Sinn geben vereint die Worte bei Galanos p. 1: ἦν δ' αὐτὸς ὁ Μαδάνας ἀμελῶν τοῦ ἐμπορικοῦ ἐργου, ἀνήκοος τῶν λόγων τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρὸς, ἡδυνασθῆς τε καὶ φιλήδονος, und bei Lassen, Anthologia, ed. altera pag. 32: sa ca Madana ativa vishayâçaktamanâh | tatas tatprati-bodhâya „çreshthimitra-Trivikrama-brâhmaṇenâ" uitau gardharvaputrau mala-jâtijivau çukaçârikau pañjarasthau kṛitau |

2) Ebenso bei Gerrans, der diese Erzählung sonst küsserst frei übersetzt.

auf einem Beine stehend, die Wache; während bei Nachschabî sogar — mit echt indischer Uebertreibung — vier Jahre angegeben werden. — 2. Die Absicht des Wächters, seinen Sohn zu opfern, erinnert an die biblische Erzählung von Abraham und Isaak; Nachschabî vergleicht diese Erzählung selbst (یدر ابراهیم وار کارد بر حلق) (اسماعیل خود زهاد و خواست تا او را قربان این کعبه جلال نمید)

## Dritte Nacht.

Goldschmied und Zimmermann; Diebstahl und Verheimlichung der goldenen Götzenbilder; Ueberlistung des Goldschmieds. (Iken no. 3; Rosen I p. 67; Çukasaptati 38 und 49; vgl. Benfey §. 101 und p. 276.)

Dieselbe Erzählung, wie bei Qâdiri; doch mit folgenden Eigentümlichkeiten: 1. Die Scene des Tempelraubes ist, statt wie bei Qâdiri nach Indien, bei Nachschabî in ein christliches Land verlegt (صلیب, کلیسا). Unter den بتان sind dann natürlich Heiligenbilder zu verstehen. — 2. Bei Nachschabî bereiten Goldschmied und Zimmermann die Häupter der Stadt, deren Tempel sie berauben sollen, auf das Verschwinden der goldenen Heiligenbilder dadurch vor, dass sie sagen, die Heiligen seien ihnen in einem Traume erschienen, und haben gedroht, die Stadt, von deren Bewohnern sie zu wenig verehrt würden, zu verlassen.

Ausserdem ist bei Nachschabî noch folgende Anekdote eingeflochten: Zu einem Juden, welcher sich der intimen Freundschaft des berühmten Bâjazid Bastâmî erfreute, sagte einst ein Muhammedaner: „Wie kann nur ein Mann, welcher, wie Du, den genauen Umgang eines Mannes wie Bâjazid genießt, trotzdem Jude bleiben, statt zum Islâm überzutreten?“ Darauf antwortete der Jude: „Wenn das Wesen des Islâm in dem besteht, was ich Bâjazid thun sehe (d. h. in der strengsten Askese), so habe ich zu dieser Religion gar keine Lust<sup>1)</sup>; besteht es aber darin, was Du thust (Schlemmerei), so ist es besser, Jude zu bleiben.“

## Vierte Nacht.

Von dem Soldaten, seiner braven Frau und dem Rosenstrauss, den sie ihm gab.

(Iken no. 4; Rosen I. p. 83; vgl. Loiseleur Essai p. 107.<sup>1)</sup>)

Die Haupterzählung stimmt fast ganz mit der Darstellung bei Qâdiri überein; als kleine Abweichungen sind nur folgende Züge zu bemerken: 1. Das Herausziehen der beiden Köche aus dem Brunnen und ihre Verkleidung als Mädchen geschieht bei Nach-

1) So nach B.

2) Ein Aufsatz über diese Erzählung und ihre Verzweigungen von meinem Freunde, Dr. R. Köhler in Weimar, befindet sich gegenwärtig unter der Presse.



schabî durch die Frau, nicht, wie bei Qâdirî, durch den Mann.  
 2. Zuletzt wird der Edelmann (امیرزاده) bei Nachschabî von der Frau verflucht من میخوام که یک سموم آه نامود احوال تو کنم و کُتل جوانی تو بباد دهم و ترا در جمیع خاک خاکستر گردانم تا بار دیگر نام مستورات<sup>1)</sup> (جیش مردمان بدگمانی<sup>2)</sup> نبری و بر بندگان خداوند علی (استهزا نکنی), worüber derselbe heftig erschrickt und um Verzeihung bittet. — Ausserdem ist noch zu erwähnen, dass genau genommen auch bei Iken schon „Rosenstrauss“ statt „Blumenstrauss“ stehen sollte; freilich wird der Ausdruck گلدسته, dessen sich sowohl Nachschabî als Qâdirî bedient, den Wörterbüchern zufolge auch in der allgemeinen Bedeutung „Blumenstrauss“ gebraucht.

Die eingeschaltete Erzählung von der Frau des Yogin, die mit hundert Männern buhlte<sup>3)</sup>, ist bei Nachschabî folgendermassen eingekleidet. Ein Mann hatte eine durch Schönheit und Reiz ausgezeichnete Frau, auf die er nie und unter keiner Bedingung eifersüchtig wurde. Einstmals nun beschlossen seine Frau und deren Halbschwester (خواهر خوانده), ihn auf die Probe zu stellen, und die Letztere legte zu diesem Zwecke Männerkleider an, verfügte sich Nachts zu der Frau und theilte mit ihr das Lager. Als der Mann nach Hause kam, sagte er, weit entfernt in Zorn zu gerathen, vielmehr ruhig zu dem vermeintlichen Jüngling: „Stehe auf, junger Mann! jetzt bin ich an der Reihe“. Als die Frauen ihn mit Lachen aufgeklärt hatten, fragten sie ihn zugleich nach dem Grunde seines unglaublichen Gleichmuthes bei der scheinbaren Untreue seiner Gattin, von dem, wie sie wussten, Furcht die Ursache nicht sein konnte; denn er war muthig und tapfer. Er erzählt ihnen nun als Grund, warum er aller Eifersucht als doch fruchtlos entsagt habe, die folgende Geschichte, und zwar als ihm selbst begegnet. Er war hier, bei Nachschabî, der hundertste Liebhaber der Frau, während bei Qâdirî von dem einhundert und ersten die Rede ist.

1) In Cod. A, welcher mir in diesem Augenblicke allein noch zur Hand ist, مستوران.

2) Cod. بدگمانی.

3) Iken p. 31, vgl. Benfey p. 460. Bei Rosen I. p. 87 ist dafür eine andere Geschichte substituirt. — Bekanntlich findet sich die uns vorliegende Erzählung auch in der 1001 Nacht, und zwar in der Bûlâqer Ausgabe und in der Gothaner Handschrift Cat. Müll. 917 nicht nur, wie in allen Recensionen, in der Einleitung, sondern noch einmal in der Geschichte von den sieben Veziern (ed. Bûl. II p. 82); vgl. Fleischer in seiner Ausgabe Bd. 12 pag. 8 no. 4.

## Fünfte Nacht.

Die Haupterzählung zerfällt in drei Abschnitte:

1. Die Papagaienfamilie und die Fuchsfamilie, Rosen I p. 128. Wie sich schon aus diesem Titel ergibt, steht statt des Schakals in der türkischen Bearbeitung bei Nachschabî der Fuchs (روباه); sonst stimmen beide Bearbeitungen ganz überein. Was Rosen „Luchs“ übersetzt, ist im Persischen der سیاه گوش, im türkischen Original wahrscheinlich der قرق قلاق, der Caracall. — Bei Qâdirî fehlt dieser erste Theil der Erzählung.

2. Der Papagai befreit seine gefangenen Jungen durch List. Rosen I p. 136, Iken no. 7, Çukasaptati 63 in der Petersburger Handschrift<sup>1)</sup>; vgl. Benfey §. 87. — Nachschabî stimmt ganz mit Qâdirî überein.

3. Die halbvollendete Cur des Königs. Iken p. 46, Rosen I p. 138; vgl. Benfey p. 248 und 380. Auch hier stimmt Nachschabî ganz mit Qâdirî.

Die eingeschaltete Erzählung von dem Affen und dem Sohne des Schlossvoigts (vgl. Benfey p. 504 und §. 148) findet sich nicht bei Muhammed Qâdirî, wohl aber bei dem Türken (Rosen I. p. 130). Nachschabî stimmt mit der türkischen Darstellung ganz überein; nur ist bei ersterem der Name des Affen nicht genannt, ebensowenig wie das Vaterland (Rûm) des den Schlossvoigtssohn heilenden Arztes.

## Sechste Nacht.

Der Zimmermann, der Juwelier, der Mönch und der Schneider, die sich um eine hölzerne Frau zanken.

(Gerrans p. 53; Iken no. 5; Rosen I p. 151; vgl. Benfey I p. 489<sup>2)</sup>).

Bei Qâdirî, der sonst ganz mit Nachschabî übereinstimmt, wird die Figur zwar auch zuerst vom Zimmermann gezimmert und dann vom Juwelier geschmückt, dann aber gleich vom Mönch belebt, und darauf erst vom Schneider bekleidet. — Diese Erzählung findet sich in der Çukasaptati zwar nicht, ein Baum der Entscheidung kommt aber, wie hier, so dort in der 49ten Nacht (p. 63 der griech. Uebersetzung) vor.

1) Diese Erzählung ist nach dem verhältnissmässig gut erhaltenen Text der Petersb. Hs. von Benfey auf p. 247 übersetzt. In dem Verse muss es statt „der sehr alte Schwanenkönig“ heissen „der sehr kluge Schw.“ (subuddhîr, nicht suvriddho); ternuer wird es wohl besser sein, das Beiwort daçaşojanavistirna, welches in der Hs. ohne alle grammatische Beziehung steht, auf den Landrücken, nicht auf den Feigenbaum zu beziehen.

2) Die Verwicklung dieser Geschichte hat einige Aehnlichkeit mit der indischen Posse Dhârtasamâgama (Lassen, Anthologia, ed. I p. 66—96; Wilson, Hindu Theatre. Vol. II (London 1835.) p. 408).

## Siebente Nacht.

Ist ausser von Gerrans p. 67 auch von Kosegarten bei Iken p. 209 übersetzt und bedarf deshalb keiner näheren Besprechung. Was die parallelen Bearbeitungen betrifft, so ist die Erzählung in folgende zwei Theile zu zerlegen:

1. Edelmuth des Vikramāditya gegen den Derwisch, welcher die Tochter des Königs von Bhilsân (bei Qâdirî von Kanôg) zur Gemahlin beehrte.

(Iken no. 6; Rosen I p. 186; vgl. Benfey I p. 389).

2. Edelmuth des Vikramāditya gegen den wankenden Greis (Fehlt bei Qâdirî; Rosen I p. 178; vgl. Benfey a. a. O.)

Achte Nacht.<sup>1)</sup>

Von dem Königssohn und den sieben Vezieren, und von dem Unglück, welches ihn wegen eines Mädchens betraf.

Ist bereits von H. Brockhaus herausgegeben und auszugsweise übersetzt; s. §. 2 no. 3 der Einleitung. Hinzufügen habe ich nur, dass die folgenden der eingeschalteten Erzählungen sich auch in der Çukasaptati finden: 1. Der Färber und die Frau, ÇS. no. 26 — 3. Das Elefantchen, ÇS. no. 22 — 5. Die Frau des Krämers, ÇS. no. 15 — 6. Die listige Frau und der Gewürzkrämer ÇS. no. 32 (nach Galanos). M. vgl. ausserdem zu 1. Benfey §. 56, zu 5. Bfy. p. 456, zu 6. Bfy. p. 281

In der dritten Erzählung (das Elefantchen) steht auffallenderweise in der Çukasaptati an Stelle des Elefanten ein Kameel (*κάμηλος*, *ushtrikâ*). Wie gerade in die indische Recension an Stelle des dort einheimischen und — wie es der Zusammenhang verlangt — dem Menschen gefährlichen Elefanten das fremde und für gewöhnlich harmlose Kameel gekommen ist, ist mir unverständlich; eine Recension der weitverbreiteten Erzählung, aus welcher diese Aenderung entnommen sein könnte, kenne ich nicht.

## Neunte Nacht.

Geschichte von dem Könige von Syrien, der seinen Papagai frei liess, und wie ihm derselbe die Frucht des Lebens von der Quelle der Finsterniss brachte.

(Gerrans p. 170; Rosen I p. 191).

Bei Rosen heisst es pag. 195: einst, als der Papagai dem Könige eine anmuthige Geschichte erzählt hatte, erlaubte ihm dieser, sich eine Gnade auszubitten, worauf der Papagai um Urlaub nachsuchte, seine Verwandten einmal besuchen zu dürfen; bei Nachschabî dagegen wird erzählt: als der König sah, dass er in dem Papagaien einen zweiten Hippokrates und Sokrates an Weisheit

1) In C. sind die Nächte 8, 9 und 10 umgestellt: AB 8 = C 9; AB 9 = C 10; AB 10 = C 8.



besass, schämte er sich, denselben im Käfig gefangen zu halten, und schenkte ihm die Freiheit. Der Papagai diente ihm nun noch lange Zeit, suchte dann aber seine Sippschaft auf. Die Art, wie nun der dankbare Papagai dem Könige die Frucht des Lebens bringt, ist bei Nachschabi<sup>1)</sup> wie bei dem Türken. Der erstere fährt dann fort: Als der König sich nun, nach dem Beispiele Salomos, weigert, die Frucht des Lebens zu essen, stellt ihm der Papagai vor, dass er es ja in seiner Hand habe, alle seine Lieben an dem Genusse Theil nehmen zu lassen, wenn er die Frucht als Samen stocke. Da dieselbe mit dem Wasser aus der Quelle des Lebens getränkt sei, so werde schon am ersten Tage ein Baum aus ihr entstanden sein, am zweiten Tage werde der Baum Früchte haben, welche am dritten zur Reife gelangen werden. Der König befolgt diesen Rath des Papagais, und ertheilt zugleich an eine zu dem Baume gestellte Schildwache den Befehl, ihm die erste reif abfallende Frucht zu überbringen. Eines Nachts nun, als die erste Frucht abfiel, schlief die Schildwache gerade, und eine giftige Schlange, die in der Nähe war, nahm die Frucht in den Rachen, so dass sie ganz besudelt wurde, u. s. w. wie bei dem Türken; nur ist zu bemerken: 1. es wird bei Nachschabi nicht gesagt, dass die Schlange dann vom Könige selbst bei seinem Besuche des Baumes gesehen wird; und 2. derjenige Mann, welcher nach dem Genusse der vergifteten Frucht stirbt, ist bei Nachschabi einfach ein alter Mann, nicht wie bei dem Türken ein zum Tode verurtheilter Greis.

Die eingeschobene Geschichte von Salomo und dem kleinen Igel<sup>2)</sup> zeigt bei Nachschabi gleichfalls eine Abweichung von der Darstellung des Türken. Bei dem Ersteren wird nämlich so erzählt: Nachdem Salomo alle anderen Geschöpfe um Rath gefragt hatte, und von ihnen zum Genusse des Lebensbeckers aufgefordert worden war, fehlte nur noch der Igel, der gerade nicht zugegen war. Salomon schickte nun das Pferd, um ihn zu holen, doch auf dessen Anforderung kam der Igel nicht; da schickte Salomo den Hund, und nun kam der Igel. Salomo drückte ihm alsbald seine Befürchtung aus, dass er den ersuchten weisen Rath wohl schwerlich von einem Thiere erhalten werde, welches dumm und unwissend genug sei, um der Aufforderung des Pferdes, dessen Gestalt nach der des Menschen die edelste in der ganzen Schöpfung sei, nicht Folge zu leisten, dagegen auf die Worte des gemeinen Hundes zu hören. Hierauf antwortete der Igel: „O König, auf die Aufforderung des Pferdes bin ich nicht gekommen, weil zwischen

1) Bei Gerrans stellt der König selbst dem Papagaien als Bedingung der Freiheit, dass er ihm eine Frucht von dem Baume des Lebens bringen solle. Im späteren Verlauf der Erzählung wird Gerrans ganz confus, offenbar weil er den Zusammenhang nicht verstand.

2) خاریشتک. Gerrans hat daraus „a little insect“ gemacht!

mir und ihm keine Feindschaft besteht, auch das Pferd zu edlen Sinnes ist, um wegen meiner Weigerung sich an mir zu rächen; mit dem Hunde dagegen ist das Umgekehrte der Fall: zwischen uns besteht Feindschaft, und der Hund ist auch so niedrigen und gemeinen Sinnes, dass er, wenn ich seinen Worten nicht gefolgt wäre, sicherlich Rache an mir genommen hätte. Auch könnte ich sagen: Ihr Menschen seht nur auf das Aeusserere, ich, Gott sei Dank, auch auf das Innere; von aussen scheint freilich das Pferd edler als der Hund, ist es aber mit nichts von innen, denn das Pferd dient dem Menschen nur gezwungen, bleibt ihm nur so lang treu, als es muss und die Fessel fühlt, während die Treue des Hundes eine freiwillige ist, die sich selbst durch erduldete Misshandlungen nicht beirren lässt.“ — Der weitere Verlauf der Erzählung ist wie in der türkischen Bearbeitung.

#### Zehnte Nacht.

Geschichte von dem Vezierssohne, dem Kaufmanne, deren Weibern und dem Mönche, und wie ein hölzerner Papagai sprach.

(Rosen I p. 210; ähnlich Çukasaptati 39, welche Erzählung in der Petersburger Hs. fehlt; vgl. Benfey p. 277.)

Die im Einzelnen von der türkischen Redaction ziemlich abweichende Darstellung des Nachschabi ist folgende:

Der Kaufmann erkundigt sich in dem fremden Lande, was es denn da wohl gebe, das würdig sei, von ihm seinem Freunde, dem Vezierssohne, mitgebracht zu werden. Es wird ihm der künstliche Papagai empfohlen, welchen ein geschickter Künstler jedoch nur an einem bestimmten Tage des Jahres aus Holz zu verfertigen im Stande sei. Der Kaufmann wartet nun ein Jahr, bis der bestimmte Tag kommt, und nimmt dann den hölzernen Papagai mit sich. Am zweiten Tage nach seiner Heimkehr ladet er den Vezierssohn als Gast zu sich, und theilt demselben auf seine Frage mit, was er ihm von seiner Reise mitgebracht habe. Auf die Bitte des Vezierssohnes, ihn das Wunder sogleich sehen zu lassen, vertröstet ihn der Kaufmann auf den nächsten Tag, der Vezierssohn aber entfernt sich sogleich aus der Gesellschaft, lässt sich von der Frau des Kaufmanns, mit welcher er in einem Liebesverhältniss steht, den künstlichen Vogel holen und sofort von einem geschickten Künstler einen ganz ähnlichen, aber natürlich sprachlosen Papagaien anfertigen, vertauscht beide, schickt den falschen in den Harem des Kaufmanns, und kehrt, nachdem dies alles geschehen, in die Gesellschaft zurück, noch ehe dieselbe auseinander gegangen ist. Als bald weiss er das Gespräch wieder auf den künstlichen Papagai zu lenken, und stellt sich gegen den Kaufmann, welcher von Neuem die Wahrheit des von ihm Berichteten behauptet, ungläubig, so dass ihm dieser eine Wette vorschlägt: wenn der Papagai wirklich spreche, solle das ganze Hab und Gut des Vezierssohnes, seine



Frau und Kinder inbegriffen, ihm, dem Kaufmanne, zufallen; spreche der Papagai nicht, so wolle ebenso er seine ganze Habe an den Vezierssohn verlieren. Als nun nach Entfernung seiner Gäste der Kaufmann zu dem Käfig des Papagais geht, demselben die von ihm eingegangene Wette mittheilt, und ihn ermahnt, sich zur rechten Zeit hübsch gelehrt und gesprächig zu zeigen, wird er bald inne, dass er statt seines Wundervogels jetzt wirklich nur einen gewöhnlichen hölzernen Papagai ohne Leben und Verstand vor sich hat, und giebt schon, verzweifelnd, sein ganzes Hab und Gut verloren. In seiner Noth wendet er sich, als letzte Hoffnung, an einen Mönch, welcher eine Klause in jener Stadt bewohnt und im Rufe der Heiligkeit und des Besitzes geheimer Wissenschaft steht. Nach Anhörung des Falles erklärt sich dieser zur Hülfe bereit, und zwar unter der Bedingung, dass der Kaufmann von all den Besitzthümern des Vezierssohnes, welche er durch das Gewinnen der Wette erhalten werde, ihm nur die Frau des Letzteren überlassen solle. Diese Bedingung stellt der Mönch, weil er schon längst mit jener Frau verbotenen Umgang pflegt, und sie auf diese Weise endlich ganz in seinen Besitz zu bekommen hofft; zugleich wird ihm aber dieses ehebrecherische Verhältniss zum Mittel, dem Kaufmanne zu helfen. Er durchschaut nämlich sogleich den ganzen Zusammenhang und schickt nun zu seiner Geliebten, der Frau des Vezierssohnes, mit der Bitte, ihm auf kurze Zeit den wunderbaren, sprechenden Papagai zu übersenden, welchen ihr Mann kürzlich in seinen Harem gebracht habe. Die Frau sendet denselben ohne Arg, und der Mönch vertauscht ihn nun wieder mit dem hölzernen Papagai des Kaufmannes, welchen er sich von dem Letzteren zu diesem Zwecke hat geben lassen. Es versteht sich, dass nun die Wette zu Gunsten des Kaufmanns ausfällt. Dieser erfährt aber alsbald von seinem wiedergewonnenen Papagai den Hergang der ganzen Sache, welchen er auch dem Vezierssohne mittheilt. Beide beschliessen, ihre treulosen Frauen mit öffentlicher Steinigung auf dem Markte zu bestrafen, sich selbst aber von den Frauen für alle Zeit ferne und an die Männer zu halten (و مردوار بنویستند). „Möchte doch“, so schliesst Nachschab die Erzählung, „der erhabene und heilige Schöpfer des Mannes und des Weibes Jedem die Kraft verleihen, sein Herz von diesem treulosen Geschlechte fern zu halten, und Jeden begnadigen, dass er seine Gedanken bewacht vor dieser betrügerischen Gesellschaft“.

Elfte Nacht.

Eine Uebersetzung dieser Nacht von Kosegarten s. bei Iken p. 221. — Bei Rosen findet sich dieselbe Erzählung I p. 224.

— Zwölfte Nacht.

Geschichte von dem Lumpensammler, wie er einen Edelstein findet, der ihm aber von seinen Weggenossen gestohlen wird,

und wie die Königstochter denselben wieder zum Vorschein bringt. (Rosen I p. 243).

Abweichungen von der türkischen Bearbeitung: 1. Der Finder des Diamants, bei Rosen ein Landmann, ist bei Nachschabi ein Lumpensammler, ein Mann, der den Strassenkehricht nach allerley noch brauchbaren Kleinigkeiten durchsucht (خاکبیر). — 2. Dem Finder wird gerathen, er solle das Kleinod, nicht wie im Türkischen zum Kaiser von Rûm, sondern zum بهوجراج d. h. Bhojarâp tragen. — 3. Er begegnet unterwegs vier Männern. — 4. Die Prinzessin giebt ihrem Vater gegenüber an, sie wolle das Kleinod von den vier Dieben durch Diagramme und Talismane (یہ خندسم و طلسم) herausbringen. — 5. Die Königstochter verlegt ihre Geschichte nach Mâzandarân. — 6. Die Kaufmannstochter (deren Name nicht genannt wird) wendet sich unmittelbar an den Gärtner, um die gewünschte Rose von ihm zu erhalten, und er stellt die bekannte Bedingung; doch spricht er ganz unumwunden aus, dass sie dann bei ihrem Besuch am Hochzeitsabend „den ersten Tropfen von dem Rosenwasser der Vereinigung in seine Kühle fallen lassen müsse.“ — 7. Am Hochzeitsabend geht sie nicht allein, sondern von Mädchen (چند کنیوک) begleitet in den Garten. — 8. Das Urtheil der vier Abenteurer fällt nun dahin aus, dass der erste den Ehemann für den Thörichtsten erklärt, weil er seine junge Frau, nur damit sie ihr Versprechen halte, in den Garten gehen lasse; der zweite den Wolf, der dritte den Räuber, der vierte den Gärtner. — 9. Die Prinzessin entscheidet, dass derjenige, welcher den Dieb für den Dummsten erklärt habe, unter den vier Genossen der gierigste sei, und deshalb auch in dem Besitz des Kleinods sich befinden müsse.

#### Dreizehnte Nacht.

Von der Zusammenkunft der Weisen, um die Anlage des Prinzen durch Musik zu erkennen.

(Rosen I p. 262).

Der Türke stimmt mit Nachschabi überein, nur dass 1. bei Nchsch. die Scene nach Ispâhân verlegt ist, und 2. dass sich bei Nchsch. mit dem königlichen noch andere Kinder bei dem Klange der Musik regen, denen nun gleichfalls von den Weisen vorausgesagt wird, dass sie tüchtige Männer werden würden. — Die angehängte Anekdote von Schaich Gunaid (Rosen I. 265) stimmt in beiden Bearbeitungen ganz überein.

#### Vierzehnte Nacht.

Von der Musik.

(Gerrans p. 117; Rosen I. p. 266).

Der einzige Sagen- oder Erzählungsstoff, welcher in diesem Abschnitte, von welchem man eigentlich nicht recht begreift, was

er hier zu thun hat, vorkommt, sind die Erzählungen von dem Ursprunge der Musik, welche sich bei Rosen I p. 266. 267 finden. Zu der ersten ist nur zu bemerken, dass bei Nachschabî ein Name des Erfinders (Sâz-Perdâz bei Rosen) nicht genannt ist; zur zweiten, dass die „unzählige Menge“ von Löchern im Schnabel des Kyknos (قنقنس) bei Nachschabî auf sieben (in Cod. A siebzig) beschränkt ist, aus deren jedem aber im Frühjahr wieder 70 Töne hervorkommen. Diese beiden Theorien von der Entstehung der Musik werden den Indern zugeschrieben; eine dritte, nämlich dass die Musik eine Nachahmung der Harmonie der Sphären und Gestirne sei, den Griechen. Von einer unanständigen Erzählung über die Entstehung der Musik, bei welcher der Teufel im Spiel sein soll, wie Gerrans p. 123 angiebt, kommt in den drei von mir benützten Handschriften nichts vor. — Zuletzt lässt sich Chugâsta von dem Papagai noch zehn Eigenschaften aufzählen, welche dem Manne, und sieben, welche dem Weibe nothwendig seien, um dem geliebten Gegenstande zu gefallen.

## Fünfzehnte Nacht.

Geschichte von dem Löwen und der Katze, und wie das Junge der letzteren die Mäuse tödtete, was aber der Katze leid war.

(Rosen I p. 268; Iken no. 12).

Nachschabî stimmt im Ganzen mehr mit Qâdiri, als mit dem Türken überein, obgleich wieder Letzterer manche Einzelheiten mit Nachschabî gemein hat, welche bei Qâdiri fehlen. Im Vergleich mit Qâdiri zeigt Nachschabî folgende Abweichungen: 1. Die Scene ist verlegt „in das äusserste China“ (در اقصای چین). — 2. Der Gelehrte, welcher — wie bei Rosen p. 270 — dem Chalifen die Nothwendigkeit der Fliegen erklärt, ist bei Nchsch. der Imâm Schâfi'î. — 3. Das rathende Thier ist ein Wolf, wie bei dem Türken. — 4. Die Legende von Noah (Rosen p. 272) findet sich auch bei Nachschabî, der Kater ist aber bei Letzterem nicht benannt.

## Sechzehnte Nacht.

Geschichte von der Hässlichkeit des Prinzen von Benares und der Schönheit seiner Gattin, und wie sich dieselbe in einen Jüngling verliebt.

(Gerrans p. 140; Iken no. 10; Rosen II p. 4; cfr. Benfey §. 191).

In der Hauptgeschichte finden sich folgende Abweichungen von der Darstellung des Qâdiri: 1. Der hässliche Ehemann ist bei Nachschabî — wie sich schon aus der mitgetheilten Ueberschrift ergibt — ein Sohn des Königs von Benares. — 2. Der Mann, mit welchem die Prinzessin entflieht, wird bei Nchsch. als hässlich und gemein geschildert. — 3. Die Art, wie der Sänger die Prin-



zessin verlässt, stimmt bei Nchsch. mit der Darstellung des Turken (Rosen p. 6) überein. — 4. Der Schakal giebt seinen Rath der Prinzessin nicht unaufgefordert; sie erbittet denselben vielmehr, nachdem sie aus einem Gespräche mit dem Thiere, in welchem dasselbe sein eignes Verfahren und das der Prinzessin in Parallele setzt (Knochen = dem Manne, Fisch = dem Liebhaber der Prinzessin) und ihr ausserdem die zweite eingeschaltete Geschichte erzählt, die Weisheit desselben bemerkt hat.

In die Haupterzählung sind zwei Geschichten eingeschaltet; nämlich:

1. Der Schakal, welcher seinen Knochen fallen lässt, um einen Fisch zu fangen, und darüber beides verliert. Iken p. 65; Rosen II p. 7; vgl. Benfey p. 79 und 468. Nachschabi stimmt mit Qâdiri, nur dass bei dem ersteren statt des Hundes, der mittlerweile den vom Schakal fallen gelassenen Knochen weggeholt hat, ganz allgemein „ein anderes Thier“ (حيوانى ديگر) steht.

2. Die zwei Männer, welche sich sehr früh begegnen, und von denen der eine sich über das frühe Aufstehen des andern verwundert, ohne zu bedenken, dass mit ihm ja dasselbe der Fall ist. — Fehlt bei Qâdiri; Rosen II p. 8. Die Darstellung Nachschabi's ist, wie gewöhnlich, viel schlichter und einfacher, als die des Turken; es heisst bei ersterem wörtlich: „Jemand war ungewöhnlich früh<sup>1</sup> aufgestanden; da wurde seiner ein Mann ansichtig und begann zu ihm zu sprechen: Steht wohl irgend Jemand so früh auf, wie Du aufgestanden bist? Jener (der angeredete) Mann antwortete: O Herr, im Frühaufstehen sind wir beide gleich; welchen Grund hat deshalb diese Deine Verwunderung? Vers. Nachschabi, nur Laster kommt von dem Lasterhaften, und wie sollten Arme zu einem Schatze kommen? Ein Blinder muss dem anderen Blinden den Fehler der Blindheit nicht zum Vorwurf machen.“

#### Siebzehnte Nacht.

Geschichte von dem Kaufmann Mançûr und seiner Reise, und wie ein anderer unter der Gestalt des Mançûr in dessen Haus drang, aber übel wegkam.

(Rosen II p. 15; Çukasaptati no. 3; vgl. Benfey p. 129.)

Nachschabi zeigt folgende Verschiedenheiten von der türkischen Recension: 1. Die Scene ist in Indien. — 2. Die dem falschen Mançûr zuerst entgegenkommende und ihn um sein Schicksal befragende Person ist bei Nachschabi nicht seine Frau, sondern sein Haushofmeister (پیشواى خانه). Darauf tröstet ihn aber die Frau. — 3. Der Richter spricht das Urtheil selbst, nicht einer seiner Bei-

1) A. بهتر عبارت از يک بهتر. In A steht am Rande: بهتر عبارت از يک بهتر است.



sitzer. — 4. Der falsche Mançûr (فرعى) wird nicht geschunden, sondern nur mit Schimpf und Schande vor die Stadt gejagt.

#### Achtzehnte Nacht.

Geschichte von dem Prinzen von Zâwil, wie er die Nêkfâl erwirbt und den Frosch von der Schlange befreit, und wie beide Freundschaft mit ihm schliessen.

(Rosen II p. 27; Iken no. 21; vgl. Benfey p. 216 und §. 168, und dazu Orient und Occident I p. 374.)

Es zeigen sich bei Nachschabî folgende Abweichungen von der Darstellung Qâdirî's: 1. Das Reich des Königs, welcher die zwei Söhne hinterlässt, heisst Zâwil d. i. Zâbulistân oder Sîstân. — 2. Der nächste Verlauf der Erzählung ist bei Nachschabî ähnlich, wie bei dem Türken; es heisst nämlich: Der ausgewanderte jüngere Prinz kommt in eine Wüste, in welcher ihm ein springender und tanzender Derwisch begegnet. Von dem Prinzen um die Ursache seiner Lustigkeit befragt, antwortet er: „ich habe soeben eine gute Vorbedeutung (فال نیکو) wahrgenommen, des Sinnes, dass ein Kleinod von hohem Werthe in meine Hände kommen wird; aus Freude darüber habe ich getanzt und in die Hände geklatscht“. Der Prinz macht nun dem Derwisch den Vorschlag, er wolle ihm, als das in jener Vorbedeutung verheissene Kleinod, einen Siegelring schenken, wogegen ihm der Derwisch die gute Vorbedeutung selbst abtreten solle. Der Handel wird gemacht, und der Prinz geht weiter. Da begegnet ihm bald ein schönes Weib, welches auf sein Befragen angiebt, sie heisse Nêkfâl (d. h. gute Vorbedeutung habend), sei gewohnt, den Grossen zu dienen und auch bereit, ihm jetzt zu folgen. Sie machen sich nun zusammen auf den Weg, und kommen an das Ufer eines Wassers, u. s. w. Im Verlaufe der Erzählung ist nun natürlich auch stets die Rede davon, dass der Prinz selbviert, nicht wie bei Qâdirî selbdritt, reist, ohne dass Nêkfâl etwas Weiteres für ihn thäte, als ihn eben zu begleiten. Zuletzt bittet auch sie um ihre Entlassung, und giebt sich dabei als die Personification jener Vorbedeutung zu erkennen, welche der

Prinz von dem Derwisch erworben gehabt habe (من آن فالم که مرا از دست درویش خریده بودی). — 3. In dem Gespräche zwischen Schlangen-Männchen und Weibchen, welches, wie bei dem Türken, der Erzählung von Moses und dem Adler (عقاب) vorausgeht, und in welchem das letztere die Menschen der Hartherzigkeit anklagt, ist bei Nachschabî eine Tradition von Muhammed eingeflochten, welche gegen unnützes und vorschnelles Reden gerichtet ist. 4. In der Erzählung von Moses, dem Adler und der Taube, welche sich bei Nachschabî findet wie bei dem Türken (Rosen II p. 32; vgl. Benfey p. 392 u. Rivista orientale I p. 27), hat der erstere den sonderbaren Zug, dass Moses erst eine Wage nimmt und die Taube wiegt, ehe er dazu

schneidet, sich als Ersatz für dieselbe eine gleiche Quantität Fleisch auszuschneiden; auch führt er die letztere Handlung nicht aus, wird vielmehr, als er eben im Begriffe ist, es zu thun, von dem Adler, der sich als Michael und die Taube als Gabriel zu erkennen giebt, an der Ausführung gehindert. — 5. Die Schlange verwandelt sich, um dem Prinzen zu dienen, in einen schöngestalteten Menschen (مردی خوب صورت). — 6. Statt 1000 Rupien, wie bei Qâdiri, bekommt der Prinz bei Nachschabi 1000 Goldstücke (دینار) täglich. — 7. Der Befehl an den Prinzen, die von einer Schlange gebissene Prinzessin zu heilen, geht bei Nachschabi nicht von dem Könige aus, sondern es heisst: da sprach man, oder sprachen sie (etwa die Höflinge) zu dem Prinzen etc. (شاهزاده را گفتند). —

#### Neunzehnte Nacht.

Geschichte von der Frau des Brahmanen, welche den Pfau des Königs tödtete, von ihrer Adoptivschwester aber verurtheilt wurde, und von der List, welche die Brahmanenfrau anwandte, um die Beschuldigung abzuweisen.

(Rosen II p. 47; Çukasaptati no. 21.)

Nachschabi weicht in folgenden Punkten von der Darstellung des Türken ab: 1) der kinderlose Mann ist ein Brahmane „in irgend einer Stadt“. — 2) eine Heimath des Arztes (Rûm bei dem Türken) wird nicht genannt. — 3) Für den Verrath werden in Cod. A nur 1000 Silberstücke (درم) geboten, in Cod. C aber allerdings, wie bei dem Türken, 1000 Goldstücke (دینار). — 4) Die verrathende Person ist bei Nachschabi eine Adoptivschwester (خواهر خوانده), nicht ein solcher Bruder, der Frau. — 5) Auf den Gedanken, die Aussage der Schwester erst zu prüfen, verfällt der König selbst, nicht erst seine Râthe. — Die Brahmanenfrau schliesst ihre Vertheidigung mit den Worten: „Wie sollte ich, die ich nicht im Stande bin, eine Fliege zu tödten, den Pfau des Königs tödten können? Ueberhaupt ist ja der Kaste der Brahmanen das Fleisch alles Viehes verboten“ وگره من بر کشتن مکس قادر نیستم طاوس را چگونه توانم کشت (وگوشت تمام حیوانات در مذهب برهمنان محظور و ممنوع است). 6) Die Verrätherin wird nur aus der Stadt verbannt, nicht getödtet.

#### Zwanzigste Nacht.

Von der Tochter des Mönchs und ihren drei Männern, wie dieselben sie aus dem Grabe hervorzogen, und wie sie wieder lebendig wurde.

(Rosen II. p. 53; vgl. Eberts Jahrbuch II. p. 123.)

Die Darstellung des Türken stimmt hier ganz mit Nachschabi, wenigstens sind die vorhandenen Abweichungen ganz unbedeutend. Als solche sind zu erwähnen: 1) bei Nachsch. wird weder der Ort

der Handlung (Churâsân bei dem Türken), noch werden die Namen der handelnden Personen genannt. — 2) Statt des specifisch muhammedanischen Ausdruckes درویش bei dem Türken steht bei Nchsch. der allgemeinere زاهد. — 3) Die Begründungen, weshalb in dem ersten Streite der Freier jeder den Vorzug vor dem andern zu verdienen meint, fehlen bei Nachschabî. — 4) In dem Gespräche, welches die Freier am Grabe des Mädchens vor der Ausgrabung desselben haben, fehlt bei Nchsch. die Hindeutung auf ein Wiedersehen am Auferstehungstage und der Streit darüber, welchem von ihnen sie dann zugehören werde. — 5) Nach ihrer Wiederbelebung läuft das Mädchen von selbst nach Hause, lässt sich nicht von den Freiern nach Hause führen.

Einundzwanzigste Nacht.

Geschichte von dem Löwen, den vier Vezieren, und dem Brahmanen.  
(Iken no. 11; Rosen II. p. 64.)

Nachschabî zeigt folgende Verschiedenheiten von Qâdirî: 1) der Brahmane lebt in Guzerat. — 2) Die Thiere, welche sich zuerst beim Löwen befinden, sind Gazelle (آهو) und Reh (ثور); der Fuchs, welcher statt des Rehes bei Qâdirî erscheint, passt auch nicht in den Zusammenhang. — Die beim zweiten Besuche des Brahmanen gegenwärtigen Thiere sind bei Nachschabî Wolf und Schakal. Statt des letzteren hat Qâdirî „einige Hunde“, wobei die Vermuthung nahe liegt, dass Qâdirî in der ihm vorliegenden Handschrift des Nachschabî'schen Werkes شگال statt سمکال gelesen haben mag. — 4) Als der Brahmane zum zweiten Male kommt, und den Zorn des Löwen bemerkt, welchen Wolf und Schakal angefacht hatten, flüchtet er auf einen Baum. Zum Glücke kommen da gerade dieselben beiden Thiere, welche sich schon einmal für ihn verwandt hatten, Reh und Gazelle, übersehen bald den Stand der Sache, und retten ihren Schützling zum zweiten Male, indem sie dem Löwen vorstellen: früher hat dieser Mensch deinen Ruhm nur bei Seinesgleichen verkündet; jetzt aber ist er gekommen, um denselben auch den Vögeln der Luft und den Einsiedlern (wörtlich: Klosterbewohnern, صومعه داران) der Bäume zu predigen, und ist deshalb auf die smaragdne Kanzel des Astes gestiegen, damit er einen Vortrag über die Trefflichkeit des Löwen halte. Durch diese Rede wird der Löwe beruhigt, geht fort, und auch der Brahmane steigt nun von seinem Baume herab, und macht sich schleunig heim.

Zweiundzwanzigste Nacht.

Geschichte von dem Emirssohn von Kirmân, der eine Narcisse sah, und von dem Lachen des gebratenen Vogels und dem Lächeln des Freundes.



(Rosen II, p. 71; Çukasaptati no. 5 ff.; vgl. Benfey p. 380 (und dazu Liebrecht in Eberts Jahrbuch III p. 155), 459 und II. 543; ferner Orient und Occident I, p. 344.)

Bei Nachschabî zeigen sich folgende Abweichungen von dem Türken: 1) Der Fürst ist bei Nchsch. ein Emir „im äussersten Kirmán“ (در اقصاء كرماني), und der Blumenlacher sein Vertrauter (نديم), dessen Name nicht genannt wird. — 2) Woher die Gesandtschaft, welche der König ehren will, gekommen ist, wird nicht gesagt: es heisst nur از پادشاهي „von einem Kaiser“. — 3) Der Vertraute wird nicht zum Vezier, sondern zum Emir selbst eingeladen. — 4) Die Buhlerin, welche der Vertraute von seinem Gefängnisse aus beobachtet, ist auch die Frau des Emirs selbst, nicht die des Veziers. Ein Vezier kommt überhaupt bei Nchsch. gar nicht vor. — 5) Von einer obscönen Beschreibung, wie sie sich nach Rosen p. 76 Anm. im Türkischen findet, ist bei Nchsch. keine Spur vorhanden. — 6) Die Frau des Emirs sagt, sie umschleiere sich, weil das Aussehen der Narcisse einem Auge so ähnlich sei u. s. w. Darüber lacht ein gebratener Vogel (مرغی پزبان), der zum Essen auf dem Tische steht (übereinstimmend mit den gerösteten Fischen der Çukasaptati). — 7. Die Frau des Emirs besteht, aus Neugierde und Eigensinn, selbst darauf, durchaus zu erfahren, weshalb der gebratene Vogel gelacht habe. — 8) Die untreuen Frauen werden auf Befehl des Emirs so bestraft: der des Vertrauten wird das Gesicht so schwarz angestrichen wie das ihres Buhlen von Natur ist, und sie werden beide in das Feuer geworfen; die Frau des Emirs aber wird mit dem Elefantentreiber, ihrem Buhlen, zusammengebunden, und beide werden einem Elefanten zum Zerstampfen vorgeworfen.

#### Dreihundzwanzigste Nacht.

Geschichte von dem Schädel, durch welchen achtzig Menschen umkamen.

(Rosen II p. 85; vgl. Çukasaptati no. 5 ff.)

Abweichungen von der türkischen Redaction: 1) der Kaufmann, dessen Name nicht genannt wird, lebt in Tabriz. — 2) Die Heimath des Juwelenhändlers wird nicht genannt. Da aber ihr Fürst رايي genannt wird, so ist dieselbe in Indien zu suchen. — 3) Dieser Râdscha, dessen Name nicht genannt wird, ist bei Nchsch. der Gatte der Kâmdschûi, und steht also an der Stelle des in der türkischen Bearbeitung erscheinenden Veziers Kâmbin. — 4) Es heisst bei Nchsch. einfacher, als bei dem Türken: eines Tages brachte ein Jäger eine Anzahl lebendiger Fische zu dem Könige. Als Kâmdschûi dieselben sah, verhüllte sie auf der Stelle ihr Antlitz u. s. w. — 5) Ibnu 'lghaib kennt bei Nchsch. nur die Sprache der Seethiere (اهل دريا). — 6) Die Fische sagen: der Wind ist

der Kundschafter des Meeres; Alles, was auf dem Festlande geschieht, trägt er den Fischen, und diese dem Meere zu. Vor einiger Zeit nun hat er erzählt u. s. w. — 7) Die achtzig Personen werden bei Nachschabî gesteinigt.

Vierundzwanzigste Nacht.

Geschichte von der Liebe des Baschîr und der Dschandâ.

(Iken no. 18; vgl. Loiseleur p. 35 und Benfey p. 143.)

Abweichungen von Qâdirî: 1) Baschîr ist bei Nachschabî ein Araber von dem Stamme der Banû Tamîm. — 2) Die Frau heisst nicht Tschunder, sonder Dschandâ (چندآ, in C. auch چنڈآ). — 3) Dschandâ's Schwester gegenüber beweist der Araber die Wahrheit seiner Erzählung dadurch, dass er sie auf die Kleider ihrer Schwester, welche er anhat, aufmerksam macht.

Fünfundzwanzigste Nacht.

Geschichte von Dschâmâs und der Ma'çûmah, und von dem Gespräche des Papagaien und des Schârik über Lob und Tadel der beiden Geschlechter.

(Rosen II p. 92.)

Abweichungen von der Darstellung des Türken: 1) Dschâmâs (nicht Dschâmâsp) ist der Herrscher eines grossen Reiches im äussersten China. — 2) Ein Name des Papagaien ist nicht genannt. — 3) Das schöne Mädchen ist die Tochter eines Königs von Syrien (شام) und heisst Ma'çûmah d. h. die Keusche. — 4) Das „Papagaienweibchen“ des Türken ist bei Nachschabî ein Schârik, über welchen Vogel man das zu der Rahmenerzählung Beigebrachte vergleiche. Dass auch der Schârik als Weibchen zu denken ist, ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhange. — 5) Der Papagai bittet erst, nachdem die Prinzessin von Syrien längst angekommen und mit dem Könige von China verheirathet ist, den Schârik zu sich in den Käfig zu setzen. — 6) Die beiden eingeflochtenen Geschichten, welche bei Rosen auf p. 96 u. 102 beginnen, sind bei Nachschabî umgestellt, so dass bei letzterem zuerst das Schârikweibchen, dann der Papagai erzählt. — 7) In der Erzählung des Schârikweibchens (Rosen p. 102; vgl. Benfey p. 461) heisst bei Nchsch. der böse Kaufmannssohn Mumtâz (ممتاز d. h. der in seiner Art Auserlesene, Hervorragende; also eigentlich dasselbe wie مختار bei dem Türken). Die Namen der beiden vorkommenden Städte sind nicht genannt; es heisst vielmehr nur „in einer Stadt“ und „in einer anderen Stadt“ (در شهری دیگر und در شهری). — 8) In derselben Erzählung fehlt bei Nchsch. der Zug, dass Mumtâz, ehe er seine Frau in den Brunnen steckt, ihr erst auch noch ihre Kleider auszieht; es heisst bloss: er empfand Verlangen nach ihrer Habe, ihrem Gold, Schmuck, Capitalbesitz, ihren Zierrathen und Geräthen

(اقمشته). — 9) Ebenda wird Maimânah zum zweitenmale nicht von ihrer Mutter, sondern von ihrem Vater ausgestattet. — 10) In der Erzählung des Papagaien (von Bahzâd und der Hamnâz; Rosen p. 96; vgl. Benfey p. 142) finden sich folgende Unterschiede von der Darstellung des Türken: a) die ehebrecherische Frau beschmiert ihren schlafenden Mann nicht nur mit Blut, sondern giebt ihm, um sein Vergehen noch wahrscheinlicher zu machen, auch ein Messer in die Hand. — b) Von einer Bestrafung der treulosen und hinterlistigen Frau ist am Ende nicht die Rede, sondern bloss davon, dass diejenigen, welche sich ihrer angenommen hatten<sup>1)</sup>, beschämt waren. — 11) Das Compromiss, welches im Türkischen zuletzt Papagai und Schârik schliessen, dass es nämlich ebensowohl schlechte Männer als Weiber gebe, fehlt bei Nachschabi.

Sechszwanzigste Nacht.

Geschichte von Schâpâr, dem Fürsten der Frösche.

Diese Erzählung findet sich bei Qâdiri als no. 13 (Iken p. 63, und zwar in einer mit der Nachschabi's ganz genau übereinstimmenden Fassung.

Siebenundzwanzigste Nacht.

Geschichte von dem Weber Zarîr, welcher auf Erwerb von Reichthum auszog, aber arm zurückkam; ferner die Erzählung vom Pferd und Schakal.

1) Iken no. 15; Rosen II. p. 109. — 2) Rosen II. p. 117.

Zu der ersten Abtheilung dieser Nacht ist als abweichend von der Darstellung des Qâdiri, folgendes zu bemerken: 1) Zarîr wohnt in einer Stadt in 'Irâq. — 2) Der reiche Freund des Zarîr ist bei Nachsch. ein سپید باف, was wahrscheinlich „Leinweber“ bedeutet; erklärt finde ich den Ausdruck nirgends. Qâdiri sagt von derselben Person: پارچه کُنده میبافت d. h. er war ein Weber, welcher die

größten Theile der Wolle verarbeitete (کُنده چشم die Kugeln in der Wolle). — 3) Die Geschichte von Ibrâhim Ibn Adham und der Biene, welche sich bei Rosen II. p. 112 findet, aber bei Qâdiri fehlt, steht auch bei Nachschabi; doch a) wird bei Letzterem Ibrâhim Ibn Adham nicht König von Baktrien genannt; — b) wird der Bissen von der Biene nicht erst in drei Stücke zerlegt; — c) ist von dem Eindrucke, welchen der Anblick des Erzählten auf Ibrâhim Adham gemacht hätte, bei Nachschabi keine Rede. — 4) Zarîr reist nach Nishâpûr, und kehrt auch nach seiner ersten Beraubung dahin zurück. — 5) Der Traum des Zarîr

1) اولیاء زن, was am Rande mit خدمتکار erklärt wird. In dem früheren Verlauf der Erzählung ist von den هوسایگان زن die Rede.



(Rosen p. 114) wird auch bei Nachschabî erzählt; doch a) es ist nicht von zwei Vögeln die Rede, sondern von zwei Gestalten (دو صورت); — b) von einer dritten erscheinenden Person (Ibn Mirrich bei Rosen) ist bei Nachschabî nicht die Rede; der Traum endet vielmehr mit der Antwort des zweiten Genius. — 6) Auch bei Nachschabî, wie bei Rosen (p. 116), hat Zarîr auf der zweiten Rückreise nochmals einen Traum; es heisst aber nur ganz kurz: „es träumte ihm wie das erstemal“ (بدشکل کرت نخستین).

In der zweiten Abtheilung dieser Nacht, die bei Iken fehlt, finden sich folgende Abweichungen von der Darstellung des Türken (Rosen II. p. 117): 1) das rüdische (کُرکین) Thier ist nicht ein Kamel, sondern ein Pferd. — 2) Der Schakal entschuldigt sein Streben nach Höherem und Besserem mit dem Beispiele des Löwen, der auf der Jagd auch das Kaninchen (خُرکوش) verlasse, wenn sich ihm ein wilder Esel (گُور) als Beute zeige.

Achtundzwanzigste Nacht.

Geschichte von dem narbenbedeckten Töpfer, welcher zum Feldherrn gemacht werden soll

(Iken no. 27.)

und von dem jungen Schakal, welcher von dem Löwenpaar adoptirt wurde.

(Iken no. 28; vgl. Benfey §. 183.)

Bei Nachschabî ist Qâdirî 28 in Qâd. 27 eingeflochten, indem der König dem entlarvten Töpfer durch jene Erzählung klar macht, dass, wer einmal nicht zum Kriegsdienst geboren und erzogen sei, auch nie für denselben tauglich werde. Uebrigens wird bei Nachschabî ausdrücklich gesagt, dass schliesslich der König den Töpfer doch in seinem Dienste behält, weil, wie er sagt, es unrecht und unedel sei, Jemanden erst zu erhöhen und dann wieder zu erniedrigen; „denn man sagt: den Anfang zu machen steht Jedem frei, zum Ende aber ist er verpflichtet“ (گویند که آغاز کردن (مستحب است اما اتمام کردن واجب).

Neunundzwanzigste Nacht<sup>1)</sup>.

Der dumme Kaufmann und seine chebrecherische Frau.

(Rosen II. p. 202; vgl. Benfey p. 373.)

Nachschabî stimmt in der Darstellung dieser Geschichte mit dem Türken überein, nur dass die chebrecherische Frau bei dem ersteren nicht Schahrârâm (d. h. die Stadt beruhigend), sondern Schahrârâ (d. h. die Stadt zierend) heisst. Der letztere Name er-

1) In C. bildet diese Erzählung die 39te Nacht, während als 29te diejenige erscheint, welche in A. die 31te ist.

scheint für eine Frau, deren ausserordentliche Schönheit gerühmt wird, passender.

Dreissigste Nacht.

Geschichte von der Frau <sup>1)</sup>, welche sich und ihre Kinder mit List aus der Gewalt eines Tigers befreite.

(Iken no. 20; Rosen II. p. 136; Çukasaptati no. 41—43; vgl. Benfey p. 506.)

Der erste Theil der Erzählung stimmt mehr mit Qādīrī, als mit dem Türken; doch zeigen sich auch von ersterem folgende Abweichungen: 1) das Thier, welches der Frau in der Wüste entgegentritt, ist, wie bei dem Türken, ein Tiger, nicht, wie bei Qādīrī, ein Löwe. — 2) Von einem Könige, der die drei Menschen täglich zur Speise für den Tiger schickte, ist bei Nchsch. nicht die Rede; es heisst nur: „täglich pflegt man ihm drei Menschen als Tribut für seine Küche zu schicken“ (روز سه آدمی وظیفه مطبخ او کرده اند). — 3) Der Vorschlag, welchen die Frau dem Tiger macht, geht auf eine ganz genaue Theilung zwischen ihm und dem vorgepiegelten Löwen: der Tiger soll ein Kind und die Hälfte von ihr selbst fressen, das andere Kind und die andere Hälfte aber für den Löwen übrig lassen.

Von hier an stimmt die Erzählung mit der Darstellung des Türken; doch finden sich noch folgende Unterschiede: 1) in der

1) Für das einfache und gewöhnliche زن braucht Nachschabi in der Ueberschrift und auch in der ganzen Erzählung nicht selten die in keinem der mir zugänglichen Wörterbücher verzeichnete Form زنینه, welche offenbar mit Hülfe desselben Suffixes aus زن erweitert ist, wie گنجینه aus گنج. Es scheint übrigens dem Worte زنینه der Begriff des Geringen, Schlechten, Verächtlichen beizuwohnen; man vergleiche z. B. gleich die Anfangsworte der Erzählung:

در شهری مردی بود زنی داشت بغایت بدخوی بود و جنگ جوی و بلید  
زبان و فاهوی قطعه نخشی زن که جنگ جو باشد  
طاقت جنگ ان نیارد گیمو  
همه عالم زدو یگریزد از زن جنگ جو گروزد دهم  
ازیس که آن زنینه در جنگ چون جنگ سی دوزبان بود الخ

Scheint hier nicht der Eine Ausdruck زنینه das zusammenzufassen und zu recapituliren, was in den vorhergehenden Worten von den schlimmen Eigenschaften der Frau gesagt war, so dass زنینه gewissermassen = زن بدخوی الخ gesetzt erscheint? Freilich nennt sich später in ihrer Anrede an den Tiger die Frau selbst زنینه; es kann dies aber recht wohl als ein Ausdruck der Bescheidenheit, wie حقیر و فقیر u. dgl. aufgefasst werden.

eingefügten Geschichte von 'Umar b. Abdi-laziz ist die grüne Färbung des vergifteten Chalifen, sowie die schliessliche Belohnung des Mörders mit Schätzen von dem Türken in seiner ausschmückenden und übertreibenden Weise hinzuerfunden. — 2) Die Frau erwähnt bei Nchsch. nichts von ihrer Schwester, der Zauberin; es heisst vielmehr: als der Tiger mit dem Fuchse zurückkommt, giebt sich die noch anwesende Frau selbst für eine Zauberin aus, die gewohnt sei, sich und ihre beiden gegenwärtigen Kinder von Tiger- und Krokodil- (نېنگان) Fleisch zu ernähren, und stellt sich, als ob sie den nahenden Tiger für einen solchen halte, der komme, um sich ihr zum Frasse anzubieten. Dies masslose Renommiren macht sogar den Fuchs bedenklich, und er erklärt dem Tiger seine Meinung, dass die Frau doch wohl ein vom Himmel geschicktes Uebel (بلاى) oder eine Ghâlin sein möge, worauf beide, Tiger und Fuchs, schleunig reissaus nehmen. Unterwegs weiss sich dann der Fuchs von dem Tiger, mit welchem er noch immer zusammengebunden ist, loszumachen, indem er ihm vorstellt, dass er, der Fuchs, im Falle einer Verfolgung von Seiten der Frau nur eine am schnellen Entfliehen hinderliche Last für den Tiger sein würde; nach erlangter Freiheit verkriecht er sich dann schleunig in ein Loch, den Tiger allein der vermeintlichen Gefahr überlassend.

Einunddreissigste Nacht.<sup>1)</sup>

Geschichte von dem Löwen, dem Luchs und dem Affen, und von der List, welche der Luchs anwandte, um sich von dem Löwen zu befreien.

(Iken no. 14; Rosen II. p. 122; vgl. Benfey p. 507.)

Nachschabî zeigt folgende Verschiedenheiten von Qâdirî: 1) der Löwe wohnt nicht in der Wüste, sondern in einem Hain (مرغزار), und innerhalb desselben in einem Dschangel (بېشه). — 2) Die bei Rosen p. 125 eingeschaltete Erzählung findet sich auch bei Nachschabî; als Verschiedenheit ist nur zu bemerken, dass bei dem letzteren der Schakal in der Anrede an seine Wohnung das Antworten derselben als ein Echo darstellt, welches sich freilich nicht immer hören lasse: sobald es schweige, pflege er seine Wohnung nicht zu betreten. — 3) Statt „Löwen- und Menschenfleisch“ bei Qâdirî (Iken p. 68) heisst es bei Nachschabî „Elefantenfleisch“.

1) In C. steht an dieser Stelle (als 31te Nacht) diejenige Erzählung, welche in A. die 29te bildet; dann ist A. 32 = C. 31, A. 33 = C. 32 n. s. f. bis A. 39 = C. 38; C. 39 ist = A. 29, von 40 an gehen wieder beide Handschriften miteinander.

## Zweihunddreissigste Nacht.

Geschichte von dem blauen Schakal, wie er Fürst der Thiere dann aber wieder grau wurde; ferner von dem Esel in der Löwenhaut.

(Iken no. 17; Rosen II p. 146; vgl. Benfey p. 224 und Liebrecht in Eberts Jahrbuch III p. 87.)

Qâdiri folgt Nachschabi in seiner Darstellung genau, nur dass bei letzterem der Schakal von den betrogenen Thieren nicht zerrissen wird, sondern sich zu seinen Artgenossen in die Wüste rettet. Die letzteren erzählen ihm dort die seiner eigenen ähnliche Geschichte von dem Esel in der Löwenhaut, welche bei Qâdiri fehlt, sich aber bei dem Türken (Rosen II p. 149; vgl. Benfey p. 463) findet. Von der Darstellung des letzteren zeigt Nachschabi folgende Verschiedenheiten: 1. Der Kaufmann hängt bei Nachschabi seinem Esel die Löwenhaut um, nicht um ihn vor wilden Thieren, sondern vielmehr vor dem Angriff der Wächter zu bewahren, wenn er sich zum Grasens auf fremdes Eigenthum begeben. Ehe er ihn entlässt, giebt er ihm noch gute Lehren mit auf den Weg, und verbietet ihm ganz besonders, unter irgend welcher Bedingung seine Stimme ertönen zu lassen. — 2. Zur Strafe wird der Esel an denselben Baum gebunden, auf welchen sich die Gartenwächter aus Furcht vor ihm, dem vermeintlichen Löwen, geflüchtet hatten, und tüchtig durchgeprügelt. —

## Dreihunddreissigste Nacht.

Geschichte von der Chörschid und dem 'Utârid.

(Rosen I p. 89.)

Die Darstellung Nachschabi's, welche im Einzelnen von der des Türken vielfach abweicht, ist folgende:

In einer Stadt lebte einmal ein Schreiber (دبیر) 'Utârid (d. h. der Planet Merkur) mit Namen, welcher mit einer sehr schönen Frau Namens Chörschid (Sonne) verheirathet war. Einstmals musste 'Utârid verreisen, und betraute seinen Bruder Kaivân (Planet Saturn) mit der Beaufsichtigung seines Hauses und Weibes während seiner Abwesenheit. Kaivân aber, das Vertrauen seines Bruders täuschend, benützte die ihm verliehene Gewalt über seine Schwägerin dazu, ihr selbst Liebesanträge zu machen. Als dieselben mit entschiedener Verachtung zurückgewiesen wurden, sann Kaivân auf Rache, und denuncirte seine Schwägerin bei dem Emir als treulose, buhlerische Gattin. Der leichtsinnige Emir, ohne die Sache näher zu untersuchen, verurtheilte sie hierauf zur Strafe der Steinigung. Als sie dieselbe überstanden hatte und mit dem Leben davongekommen war, fand sie durch List unerkannt Eingang in das Haus ihres Schwiegervaters, wo sie als Kinderwärterin in Dienst genommen wurde. Ein anderer Bruder ihres Mannes, Latîf (der Liebliche) mit Namen, fand hier, sobald sie ihre frühere Schönheit wiederer-



langt hatte, grosses Gefallen an ihr, und machte ihr gleichfalls Anträge. Als sie auch diese zurückwies, rächte er sich an ihr auf folgende Weise. Er hatte bemerkt, dass sein kleiner Bruder sich mit Liebe an die Chörschid anschloss, und Nachts bei ihr zu schlafen pflegte. Er schlich sich nun eines Nachts in ihre Kammer, schnitt seinem kleinen Bruder die Kehle ab, bestrich die Kleider der Chörschid mit Blut, und entfernte sich leise wieder. Am Morgen bezeichnete er die Chörschid als Urheberin dieses Mordes. Obgleich nun ihr Schwiegervater an diese Beschuldigung nicht glaubte, so sah er sich doch genöthigt, die Chörschid aus dem Hause zu entfernen, welche in ihrer Hülfslosigkeit nun die Stadt verliess, um ihr Glück anderswo zu versuchen. Während ihrer Wanderung erblickte sie mitten auf dem Wege einen Jüngling, Scharif (der Treffliche) mit Namen, welcher in Folge eines Streites von Anderen durchgeprügelt wurde. Als bald gab sie den Leuten, welche ihn schlugen, alles Geld und Geschmeide, welches sie bei sich hatte, damit sie ihn gehen liessen. Da nun Scharif ein schöner Bursche war, so glaubte er, Chörschid hätte ihn deshalb befreit, weil sie Wohlgefallen an ihm gefunden hätte, und folgte ihr in dieser Meinung auf ein Pilgerschiff, welches sie bestiegen hatte. Dort machte er ihr Anträge, und als diese nicht erhört wurden, verkaufte er sie als Slavinn an einen Kaufmann, welcher sofort den Kaufpreis erlegte und sie, trotz ihres Protestirens, als sein Eigenthum an sich nahm. Da, als sie jämmerlich zu klagen und zu schreien anfang, erhob sich plötzlich ein gewaltiger Sturm, der das ganze Schiff zu vernichten drohte. Der Käufer gab den Eintritt dieses Ereignisses den Klagen der Chörschid schuld, und folgerte daraus, dass Chörschid die Wahrheit, jener Jüngling aber die Unwahrheit gesagt hatte. Er gelobte deshalb, wenn das Schiff den Sturm glücklich überstehen würde, sie frei gehen zu lassen, und ihr weiter nichts anzuhaben. Hierauf legte sich alsbald der Sturm, und das Schiff landete glücklich an einer Insel, wo Chörschid ausstieg und, um vor ferneren Nachstellungen sicher zu sein, sich in ein Kloster

zurückzog, das Ordenskleid (جامهٔ اعیان) anlegend und sich den Kopf scheerend. Hier wurde es ihr Geschäft, die Kranken zu besuchen (عیادت), und sie durch die Kraft ihrer Heiligkeit gesund zu machen. Ihr Ruhm als Krankenheilerin verbreitete sich denn auch bald weithin, und es fügte sich so, dass die drei Männer, welche sie in so schweres Unglück gebracht hatten, sämmtlich zu gleicher Zeit ihre Schritte nach dem Kloster der Chörschid lenkten, um von Krankheiten, welche sie mittlerweile befallen hatten, durch sie befreit zu werden: Kaiván nämlich war blind geworden, dem Lafif waren beide Hände verdorrt, und Scharif war vom Aussatze befallen worden. Am Tage aber vor demjenigen, welchen jene drei zur Abreise bestimmt hatten, kehrte 'Utârid von seiner Reise zurück, und erkundigte sich alsbald bei seinem nunmehr blinden Bruder

nach dem Befinden der Chörschid. Kaivân antwortete: „Sie hat sich öffentlich einem schlechten Lebenswandel ergeben, und da man sie eines Tages mit einem Jünglinge zusammen fand, so wurde sie gesteinigt“. Die drei Kranken, und nach dem Willen des Schicksals mit ihnen zusammen auch der tiefbetrübte 'Utârid, machten sich nun auf, um nach dem Kloster, in welchem Chörschid unbekannt lebte, zu wandern. Dort angekommen erkannten sie zwar die Chörschid nicht, wurden aber von ihr sofort erkannt, und also angedet: „Ohne Zweifel lastet auf euch irgend eine Schuld, für welche euer gegenwärtiges Leiden eine Strafe ist. Wenn ihr euch entschliesset, mir die volle Wahrheit zu sagen, so werde ich beten, um euch von euren Leiden zu befreien: gerade so, wie jenen drei Leuten geholfen wurde, nachdem sie die Wahrheit gesagt hatten.“ Chörschid erzählt nun eine Geschichte von drei Jünglingen, welche in eine Höhle giengen, um dort einen Schatz zu suchen, durch ein herabfallendes Felsstück aber eingesperrt wurden und durch eine geheimnissvolle Macht erst dann Befreiung fanden, als jeder von ihnen eine schwere, auf ihm lastende Sünde eingestanden hatte: und zwar sind diese von den drei Jünglingen in der Erzählung der Chörschid eingestandenen Sünden ganz dieselben, welche sich ihre Zuhörer gegen sie selbst hatten zu Schulden kommen lassen. Dieselben fühlen sich denn auch getroffen, und gestehen reuig ihre ganze Handlungsweise gegen die Chörschid, die sie jedoch nicht eher als solche erkennen, als bis sie sich selbst ihrem Manne, der sie zu Tod gesteinigt glaubt, entdeckt, ihren beiden Schwägern und dem dritten Jünglinge vergiebt, dieselben durch ihr Gebet heilt und schliesslich zur Busse ermahnt.

#### Vierunddreissigste Nacht.

Geschichte von den drei Vezieren, und den Söhnen und Töchtern zweier.

(Rosen II p. 154).

Nachschabî zeigt folgende Verschiedenheiten von dem Türken:

1. Das Land, in welchem der König regierte, wird nicht genannt. —
2. Sâlim ist der Halb- oder Adoptivbruder (برادر خوانده) des Ajâz. —
2. Der Begräbnissort, an welchen nach alter Sitte die Braut geführt wird, ist nicht ein bestimmt genannter, wie bei dem Türken, sondern „irgend einer“ (فلان مشهد). —
4. Der Zug, dass die Salimah ihre und ihres Vaters bewegliche Habe auf ihre Flucht mitnimmt, fehlt bei Nachschabî. —

#### Fünfunddreissigste Nacht.

(Gerrans p. 86.)

1. Geschichte von der Kaufmannstochter von Kabul und ihren drei Freiern, und wie sie von einer Peri davongetragen wurde.



(Iken no. 22; Rosen II p. 165; über Luftfahrten mit Zauberpferden u. dgl. vgl. m. Loiseleur p. 35, Benfey § 56 und Liebrecht in Ebert's Jahrbuch III p. 147.)

2. Die verwechselten Köpfe.

(Iken no. 24; Rosen II p. 169).

Beide Erzählungen stimmen an Inhalt ganz mit Qâdirî überein, während sie in einander verschmolzen sind, wie bei dem Türken.

Sechsunndreissigste Nacht.

Von der Liebe des Brahmanen und der Tochter des Königs von Babylon, und wie sie beide mit Hilfe eines Zauberers zu ihrem Ziele gelangen.

(Iken no. 23; Rosen II p. 178).

Die Erzählung stimmt bei Nachschabî bis dahin mit Qâdirî überein, wo der verwandelte Brahmanensohn im Harem des Königs durch seine Geliebte erkannt wird; von da ab bis zu Ende mit ganz unwesentlichen (wie gewöhnlich übertreibenden) Abweichungen mit dem Türken. Die wesentlichste Verschiedenheit ist die, dass bei Nchsch. der Sohn des Königs nicht, wie bei dem Türken, wirklich wahnsinnig wird und dadurch das Herz seines Vaters erweicht; sondern dass der letztere sich zur Nachgiebigkeit durch die blosse Befürchtung bestimmen lässt, sein Sohn könne am Ende vor Liebesgram sterben.

Siebenunddreissigste Nacht.

Geschichte von dem Könige von Zâwil, dem Schlossvoigte und der Kaufmannstochter, in welche sich der König verliebte, aber Enthaltbarkeit bewies.

(Iken no 26; Rosen II p. 191).

Nachschabî zeigt folgende Verschiedenheiten von Qâdirî: 1. Die schöne Tochter des Kaufmanns heisst, wie bei dem Türken, Mah-rûsah d. h. die Wohlbehütete. — 2. Die eingeschaltete Erzählung, welche sich bei Rosen p. 191 findet, bei Qâdirî aber fehlt, ist auch bei Nachschabî vorhanden, aber mit folgenden Abweichungen: a) der König ist ein indischer König (رای), zu welchem ein Yogin (جوئی) kommt; — b) was er dem Könige bringt, ist ein eiserner Stab (عصای آهنی) und ein hölzerner Napf (کاسه چوبین), und zwar bringt er beide als verkäufliche Waare (zum Preise von 1 Lakh Dirham), nicht als Geschenk; — c) der König hat vier Träume, in welchen sich nach einander Reichthum (مال), Kraft (زور), Verstand (عقل) und Wohlwollen (عفت) von ihm verabschieden, und zwar hat er alle vier Träume in den vier Wachen (پاس) einer Nacht. Es ergiebt sich daraus von selbst, dass auch sein Verlust an Vermögen, Kraft und Einsicht nicht

wirklich, sondern nur im Traume stattfindet. — d) Der Schluss ist bei Nachschabi so: Der König stirbt vor Liebeskummer, Mahrūsah tödtet sich aus Verzweiflung über den Tod des Königs, und der Voigt (der Mann der Mahrūsah) thut auf dem Gottesacker dasselbe, indem er sich den Kopf abschneidet. Alle drei werden nun zusammen an einem Gebetplatze (محطة) beigesetzt, welcher hinfort ein Ziel für die Wallfahrt frommer Pilger wird.

Achtunddreissigste Nacht.

Geschichte von dem Emirssohn und der Schlange, in deren Dienst er trat.

Ein Emir von Sistân hatte zwei Söhne, deren älteren er bevorzugte und zu seinem Nachfolger bestimmte. Darüber entstand zwischen den Brüdern Feindschaft, welche den jüngeren bewog, das Land zu verlassen. Nach langem Umherwandern liess er sich endlich in einer Stadt nieder, und da es ihm karg gieng, so that er eines Nachts das Gelübde, dem ersten Wesen, welchem er bei seinem Ausgange am nächsten Tage früh begegnen würde, zu dienen. Als er mit diesem Entschlusse seine Wohnung verliess, war das erste Wesen, welches er erblickte, eine schwarze Schlange, die aus ihrem Loche hervorsah. Seinem Gelübde getreu, gieng er auf sie zu und bot ihr seine Dienste an. Nachdem er die Schlange, welche anfangs über dies Anerbieten eines Menschen, ihres natürlichen Feindes, erstaunt war, durch Erzählung seiner Geschichte beruhigt hatte, nahm dieselbe seine Dienste an. Eines Tages, als er ihr schon eine geraume Zeit lang treu und hingebend gedient hatte, sprach sie zu ihm: „Du hast mir nun schon lange treu gedient; ich wünsche, dich dafür zu belohnen. Da sich aber hier in der Nähe gerade kein Schatz befindet, den ich dir nachweisen könnte, so schlage ich dir Folgendes vor: Der Emir eines grossen Landes besitzt 1000 Elefanten, und darunter einen von weisser Farbe, den er besonders liebt. Ich will nun mit dir in jenes Land reisen, mich dort in das Wasser begeben, in welchem der weisse Elefant gewöhnlich getränkt wird, ihm beim Saufen in den Rüssel kriechen, und denselben nicht anders, als auf dein Geheiss, wieder verlassen. Wenn der Emir dann die Qualen seines Lieblingsthieres sieht, und dieselben Niemand lindern kann, so melde du dich zur Hilfe; nachdem du mich dann durch dein Wort entfernt haben wirst, wird dich der Emir reichlich belohnen“. So geschah es denn auch und der Emir belohnte den Prinzen mit einem Haufen Gold, so hoch wie ein Elefant, und gewährte ihm seine Freundschaft wie einem Bruder, so dass nach seinem eigenen Tode sogar die Herrschaft über sein Land an den Prinzen übergieng.



Neununddreissigste Nacht.

Geschichte von dem Bündnisse des Frosches, der Biene und des Spechtes<sup>1)</sup>, um das Recht des Zaunkönigs<sup>2)</sup> gegen den Elefanten zu beschützen.

(Gerrans p. 128; Iken no. 32.)

Stimmt ganz mit Qādiri überein, nur dass bei Nachschabi der Elefant in der Grube nicht durch Hunger umkommt, sondern dadurch, dass er beim Hineinstürzen den Rüssel bricht (پیل درو افتاد و خردم) (دشکست).

Vierzigste Nacht.

Geschichte von der Liebe des Kaisers von China zur Königin von Griechenland.

(Gerrans p. 101; Iken no. 33; Rosen II p. 209).

Stimmt ganz mit Qādiri überein. Zu bemerken ist nur, dass dem betreffenden Kaiser von China der gewöhnliche Name aller dieser Kaiser, Faghfür (دفعور d. i. altp. bagaputra) beigelegt wird.

Einundvierzigste Nacht.

Wie Langohr lustig wurde, und der Holzhändler tanzte.

(Gerrans p. 37, 44; Iken no. 34; Rosen II p. 218, 220;

vgl. Benfey p. 463 und 494.)

Bei Nachschabi zeigen sich folgende Abweichungen von der Darstellung des Türken: 1. Das Thier, welches mit dem Esel im Garten weidet, ist nicht ein Ochse, sondern, wie bei Qādiri, ein Hirsch (گوزن). — 2. Ehe der Hirsch dem Esel die Geschichte von dem Holzhändler erzählt, theilt er ihm noch eine andere mit, von Dieben, die in ein Haus brachen, dort Wein fanden, sich betranken, Lärm machten, und von dem darüber erwachten Hausheeren gefangen und gebunden wurden (auch bei Iken p. 139, 140 vorhanden). — 3. Die Hauptperson in der dann eingeschobenen Erzählung ist nicht ein Holzhauer, sondern ein Holzhändler (عیزم فروش). — 4. Das Land, in welchem die Geschichte mit dem Holzhändler sich ereignete, wird bei Nachsch. nicht genannt. — 5. Der Holzhändler bleibt längere Zeit bei den Genien (پریان) in der Wüste, und erst als er sich nach seiner Familie sehnt und deshalb von den Genien entlassen wird, gewähren diese ihm eine

1) Wörtlich: Langschnabel (درازنول A. oder درازنوک C. u. Qādiri). Was für ein bestimmter Vogel darunter zu verstehen ist, weiss ich nicht. Gerrans denkt an den Tukan, was deshalb nicht richtig sein kann, weil sämtliche Tukanarten nur in Südamerika vorkommen.

2) Im Original صعو, was von den Lexikographen für eine Sperlingsart mit rothem Kopfe erklärt wird. Unser Zaunkönig entspricht dem Sinne nach um so mehr, da Nachschabi jenes Vögelchen als ضعیفترین جانوران „das schwächste der lebenden Wesen“ bezeichnet.

Gnade. Er wählt sich nun den Glückstopf (سبو). — 6. Als der Hirsch den Esel trotz aller Warnungen dennoch zum Schreien Anstalt machen sieht, reißt er aus und kommt auch glücklich davon. — 7. Der Esel wird von dem durch sein Geschrei herbeigezogenen Gärtner an einen Baum gebunden und zu Tode geprügelt, sein Fleisch und Fell als gute Beute in einem Sacke mitgenommen.

Zweihundvierzigste Nacht.

Geschichte von dem Kaufmannssohne zu Tirmid, welchem, da er seine Frau bis zur Vernachlässigung seines Geschäftes liebte, ein Papagai und ein Schârik Rath ertheilten.

(Rosen II p. 225).

Nachschabi weicht in folgenden Punkten von dem Türken ab:  
1. Der Kaufmannssohn heisst nicht 'Ubaidah (ع. عبدا), sondern 'Ubaid (ع. عبید). — 2. Das Vogelpaar ist ein Papagai und ein Schârik (vgl. über diesen Vogel das oben zu der Rahmenerzählung beigebrachte). Der Besitzer derselben erzählt auf Befragen seinem Freunde, dem Vater des jungen 'Ubaid, die Geschichte der beiden Vögel auf folgende Weise. Einst habe er über Bächern gesessen und gelesen, da seien jene beiden Vögel gekommen, haben ihn angeredet und ihm ihr früheres Leben folgendermassen erzählt: sie seien beide früher Menschen, Mann und Frau und in einem Kloster bei einem Mönche bedientet gewesen. Da sie beide sehr musikalisch gewesen seien, so habe eines Tages ihr Herr, der Mönch, aus dem Kloster kommend ihren Gesang gehört, und sei von demselben so entzückt gewesen, dass er sich mehr darüber gefreut habe als über Essen und Trinken. Als der Mönch eines Tages zu einer anderen als der verabredeten Zeit (? es heisst: بر خلاف معهود) aus dem Kloster getreten sei und sie beide deshalb nicht vorgefunden habe, habe er sie zur Strafe durch die Kraft seines Gebetes in die zwei Vögel verwandelt, welche sie gegenwärtig seien <sup>1)</sup>. Da sie nun aus ihrem früheren Stande noch viele Kenntnisse besässen, so wollten sie auch nur bei einem Manne leben, welcher mit den gleichen Eigenschaften begabt wäre; da sie ihn nun, den sie soeben mit Studien beschäftigt gefunden hätten, für einen solchen hielten, wären sie zu ihm gekommen. — 3. In der Erzählung von dem Blinden und seiner treulosen Frau ist der Liebhaber derselben nicht „ein schöner Jüngling“, sondern ein Buckliger (كوز); Beide werden zuletzt für ihr Verbrechen durch Steini-

1) Diese ganze Verwandlungsgeschichte erinnert lebhaft an die des çuka und der çarikâ im Anfange der Çukasaptati (s. Lassen's Anthologie, 2te Aufl. von Gildemeister, p. 32. 33). Ueberhaupt ist die ganze Erzählung voll indischer Vorstellungen, wie die von der Verwandlung durch die Kraft des Gebetes, von der Unvereinbarkeit der Heiligkeit mit dem Töden von Thieren, von der überschwänglichen Verdieustlichkeit des Gehorsams gegen die Eltern (vgl. Mann II. 228).



gen an den vier Ecken des Marktes getödtet. — 4. In der Geschichte des Çâlih stehen bei Nachschabî an Stelle der Mutter die Eltern („Mutter und Vater“.) — 5. In derselben Geschichte wird Çâlih von der Frau, welche er nach der Quelle ihres Wissens befragt, und welche hier eine Fischerin ist, an ihren Bruder verwiesen, der ein Jäger sei und an dessen Wohnung er im Laufe seiner Wanderung am nächsten Tage kommen werde. Als Çâlih dort ankommt, findet er den Jäger gerade beschäftigt, Vögel aus einem Käge zu nehmen und zu erwürgen; er fragt nun verwundert, wie er und seine Schwester zu einem solchen Grade von Heiligkeit gekommen seien, da sie doch beide gewohnt seien, tagtäglich Thiere zu tödten, sie als Fischerin, er als Jäger? Hierauf erhält er nun von dem Jäger die Antwort von der allein hinreichenden Verdienstlichkeit des Gehorsams gegen die Eltern. — 5. Die Geschichte vom „Rath des Widders“ (Rosen II p. 236) bildet bei Nchsch. die nächste 43te Nacht.

Dreißundvierzigste Nacht.

Der Rath des Widders.

(Rosen II p. 236; vgl. Benfey p. 361 Anm. und Orient und Occident II p. 157.)

Die türkische Darstellung stimmt mit der Nachschabî's überein, nur dass die beiden unterredenden Thiere, welche den König zum Lachen reizen, nicht Turteltauben, sondern Eidechsen (درفش) sind; und zwar fordert das Weibchen das Männchen auf, doch etwas von der Sandelsalbe der Königin zu holen, damit sie ihm auch seine Füße damit reiben könne. — Der Schluss der Erzählung lautet bei Nachschabî so: als der König die Rede des Widders gehört hatte, reuete es ihn, dass er gekommen war. Sogleich kehrte er um, vertheilte Dankgeschenke (شكرانه آرد) an die Armen, kümmerte sich nichts mehr um die Weiber, und verlebte den Rest seiner Tage in Glanz.

Vierundvierzigste Nacht.

Der indische König und seine beiden Kinder.

Vor langer Zeit lebte in Hindostan ein König, welcher, obgleich schon über hundert Jahre alt, doch noch so kräftig war, dass man wohl erwarten konnte, er würde auch das zweite Hundert durchleben. Diese Aussicht war Niemanden weniger erwünscht, als den beiden Kindern des Königs, einem Sohne, welchen das Leben des Vaters von der Herrschaft ferne hielt, und einer Tochter, welche sich nach Verheirathung sehnte und gleichwohl überzeugt war, dass ihr Vater nie in eine solche willigen würde. Beide Kinder fassten daher, unabhängig von einander, den Entschluss, ihren Vater aus dem Wege zu räumen, und bestimmten zu der Ausführung dieses Vorhabens zufällig eine und dieselbe Nacht. Um diese Zeit nun

kam eine Tänzergesellschaft an den Hof des Königs, und gab gerade in der zum Morde bestimmten Nacht vor dem Könige und seinen Kindern eine Vorstellung. Als gegen das Ende der Nacht eine der Tänzerinnen von Müdigkeit und Erschöpfung überwältigt zu werden drohte, ermahnte sie ihr Vater zur Standhaftigkeit, und bediente sich hierbei, in Beziehung auf die Nacht, der Worte: „der grösste Theil ist ja schon vorbei, und nur wenig noch übrig“ (بسیار رفتہ است و اندک ماند). Die verbrecherischen Kinder bezogen diese Aeusserung unwillkürlich auf das Leben ihres Vaters, mit dem es sich ebenso verhielt, und das ihnen gleichwohl zu lange dauerte: ihr Gewissen erwachte, und in der ersten Aufwallung des Gefühls beschenkten sie den Tänzer, welcher durch seine Aeusserung sie vor schwerer Schuld bewahrt hatte, auffallend reichlich. Von ihrem Vater um den Grund ihrer übertriebenen Freigebigkeit befragt, gestanden sie reumüthig die Wahrheit, worauf ihnen der König verzieh, und am nächsten Tage dem Sohne die Herrschaft übergab, die Tochter an einen Grossen seines Reiches verheirathete, sich selbst aber für den Rest seiner Tage in ein Kloster (صومعه) zurückzog.

#### Fünfundvierzigste Nacht

(Gerrans p. 156.)

##### a) Geschichte von dem Emir und der Schlange.

(Iken no. 29.)

Abweichung bei Nachschabî: Der Emir entgeht dem ihm von der undankbaren Schlange gedrohten Untergang nicht durch die bei Muhammad Qâdiri angegebene List, sondern dadurch, dass er Gott um Verleihung aussergewöhnlicher Körperkraft anfleht, und als ihm dieselbe auf sein Flehen zu Theil geworden ist, die Schlange beim Schwanz fasst und gegen die Erde schleudert, so dass sie verendet.

##### b) Der Kaufmann und der Barbier.

(Iken no. 31; Rosen II p. 244; vgl. Loiseleur p. 54 und Benfey p. 476.)

Abweichungen von Qâdiri: 1. Für „in einer gewissen Stadt“ heisst es bei Nachschabî „im äussersten Chwârizm“ (در اقصای خوارزم). — 2. Der Name des Kaufmanns wird als 'Abdu-'Imalik angegeben. — 3. Von der Kinderlosigkeit des Kaufmanns ist keine Rede. — 4. Die nächtliche Erscheinung ist — auffallenderweise — bei Nachschabî kein Brahmane, sondern ein Mönch (راهبی). —

#### Sechsendvierzigste Nacht.

Wie es Chugastah träumte, und der Papagai ihr den Traum auslegte; ferner die Geschichte des Königs von Ujjayini.

(Rosen II p. 248.)

Verschiedenheiten von dem Türken; 1. In dem Traume der Chugastah wird ihr von einer Gestalt ein Churasanischer Apfel und



eine indische Mangofrucht gereicht. — 2. Der König, welcher im Anfange auf die Jagd geht, ist nicht ein König „in den chinesischen (رای آجین) Reichen“, sondern ein König von Ujjayinî (رای آجین). — 3. Die Stadt der schönen Prinzessin heisst nicht, wie bei dem Türken „Medinet-al-Ukr“<sup>1)</sup>, sondern مدينة الکر; die Prinzessin selbst wird hiernach immer کریمه genannt, also ganz in indischer Weise, wie Vaidarbhi für Damayanti, Maithili für Sitâ u. dgl. m. Von dem Könige, ihrem Vater, heisst es: „den man einen zweiten Râma nennt“ (که اورا رام ثانی گویند). — 4. Das Zeugniß des Alten wird noch bestätigt und verstärkt durch das eines Papagaien, welcher, als die Königin sich eines Tages vor dem Spiegel bewundert und fragt, ob es wohl eine schönere Frau als sie oder einen mächtigeren Fürsten als ihren Gemahl gebe, lacht und, um den Grund seines Lachens befragt, wegen grösserer Macht auf jenen König von Ujjayinî, wegen grösserer Schönheit auf dessen Tochter verweist. Jetzt erst verliebt sich der König in ihre Beschreibung, was schon nach den Worten des Alten allein nur bei dem Vezierssohne der Fall gewesen war. — 5. Der König macht sich allein auf den Weg, um die schöne Prinzessin aufzusuchen, und zwar in der Verkleidung eines wandernden Yogin (بر عیبت سیاحان و لباس جوگیان). — 6. Der König wandert nur bis an das Meeresufer. Als er dort einen ganzen Tag lang ruhig (بیاد) gewartet hat, kommt der Zephyr (باد دبور), der Bote des Meeres, und sagt dem Meere, wer der am Ufer wartende Fremde sei. Das Meer nimmt hierauf menschliche Gestalt an und stellt sich dem Könige mit seinen Diensten zur Verfügung. Der Letztere verlangt nun zuerst, nach Madinat al-Qa'r gebracht zu werden; da aber das Meer entgegnete, dass die genannte Stadt im Binnenlande liege, bis wohin seine Macht nicht reiche, so begnügt sich der König mit dem Verlangen, von dem Meere bis an das jenseitige Ufer gebracht zu werden. Hierzu versteht sich denn auch das Meer, und trägt ihn auf einer Welle bis zu dem angegebenen Ziele. — 7. Statt des Bentels steht bei Nehsch. eine Kutte (دلق), aus deren Falten (همه) man jederzeit die gewünschte Geldsumme nehmen kann. — 8. Die Pantoffeln sind aus Holz, das Schwert aus Knochen (تبعی از استخوان); letzteres wird, um die Stadt hervorzuzaubern, zur Zeit des Abendgebetes (وقت نماز شام) aus der Scheide gezogen, und um sie wieder verschwinden zu lassen am Morgen (وقت صبح) wieder eingesteckt.

1) Also doch wohl مدينة الکفر, was man auch 'Aqr statt 'Uqr aussprechen kann. Sollte darin eine Erinnerung an den Namen Ākarschikā erhalten sein, welchen die entsprechende Stadt in der Geschichte von der Gründung der Stadt Pāṭaliputra im Kathāsaritāgura trägt?

## Siebenundvierzigste Nacht.

Geschichte von den vier Freunden aus Balch und ihren vier Siegeln.  
(Gerrans p. 26<sup>n</sup>, 35; Iken no. 16; Rosen II p. 265; vgl. Benfey p. 487.)

Der Ausdruck, welchen sowohl Nachschabî, als Muhammad Qâdiri für die vier Gegenstände gebrauchen, welche der Weise den vier Freunden giebt, ist *مِرْجَة حَكَمَت*, was bei Iken „wunderthätige Kugel“, bei Gerrans „pearl of wisdom“ übersetzt wird. Rosen übersetzt „Siegel“; es steht also bei dem Türken wahrscheinlich *مِرْجَة*.

Von Qâdiri zeigen sich bei Nachschabî folgende Verschiedenheiten: 1. bei Qâdiri heisst es einfach, dass der Weise, als der vierte, thörichte unter den Freunden zurückkam, nicht mehr zu finden war; Nachschabî sagt genauer, er sei mittlerweile ausgewandert gewesen. — 2. Die Geschichte wird nun noch weiter fortgesetzt (Gerrans p. 45): als der Arme einst einem Freunde sein Missgeschick klagt, erzählt ihm dieser folgende Geschichte, um zu zeigen, wie leicht derjenige, welcher dem Rathe seiner Freunde nicht folge, in Unglück gerathe. Es waren einmal vier Freunde, deren einer der Zauberei kundig war. Als diese einst zusammen in einer Wüste giengen, sahen sie die Knochen eines Drachen auf einem wüsten Haufen zusammenliegen. Der Zauberer, um seine Macht zu zeigen, legte die Knochen zusammen wie sie gehörten, und sprach dann eine Zauberformel aus, durch deren Kraft die Knochen sich sofort mit Fleisch und Haut bedeckten. Er machte nun Anstalt, durch einen zweiten Zauberspruch dem Drachenkörper auch Leben zu geben; die drei Freunde warnten ihn zwar und stellten ihm das Gefährliche seines Beginns vor, er hörte aber nicht auf sie, sondern führte seinen Vorsatz aus. Kaum hatte der Drache Leben, als er auch den Zauberer auf einen Bissen verschlang, während die drei Anderen sich schon vorher entfernt und so gerettet hatten.

## Achtundvierzigste Nacht.

Geschichte von dem Jüngling von Baghdád und der Lautenspielerin.  
(Rosen II p. 269.)

Diese Erzählung, welche auch in arabischen Sammlungen mehrfach vorkommt<sup>1)</sup>, ist bereits von Kosegarten (bei Iken p. 236) übersetzt. Zu bemerken habe ich nur, dass in A. (ob auch in C. habe ich zu notiren vergessen) der Kaufpreis, welchen der Haschemite dem baghdádischen Jüngling für das Mädchen zahlt, als 1500

1) In dem „Schmuck der Märkte“ von Zain al-din Dâwud dem Arzte (Kosegarten, Chrestom. Arab. p. 22 und Petermann, Brevis linguae Arab. Grammatica, Chrestomathia p. 33) und in der 1001 Nacht (edd. Habicht und Fleischer X p. 430; Ausgabe von Bâllâq 1251, II p. 457, und Uebersetzung von Lane [London 1865] III p. 524), und wohl auch sonst noch.



Dinare, statt 500 in B. angegeben ist; ferner, dass ebenda der Dieb, welcher dem baghdädischen Jüngling jenen Kaufpreis während des Schlafes unter dem Kopfe wegstiehlt, nicht ein Gewandsticker, sondern einfach ein Gauner genannt wird (طوار, nicht طرار)

Neunundvierzigste Nacht.

Geschichte von den grossen Kornähren und dem weisen Landmanne.  
(Rosen II p. 279, über Räthselfragen vgl. Benfey p. 395 Anm.)

Nachschabi ist in folgenden Puneten von dem Türken verschieden: 1) bei Nchsch. wird von den gefundenen Aehren gesagt, jede sei so gross wie ein Pferdeschweif (قياس دم اسب), und jedes Korn so gross wie ein Pfirsich (مقدار شفتالو) gewesen. Der Türke sagt nur, jedes Korn habe die Grösse eines Dattelnkerns gehabt: ein seltenes Beispiel, dass der Türke eine Uebertreibung Nachschabi's mildert, und nicht noch steigert! — 2) Das gefundene Getreide wird sofort zum König, nicht erst zum Statthalter und von diesem zum König gebracht. — 3) Zwischen den beiden Fragen, welche ein Freund des königlichen Boten demselben mitgibt, um sie von dem weisen Landmanne beantworten zu lassen, steht bei Nchsch. noch eine dritte; die nämlich: wie es doch komme, dass, während in der ehelichen Vereinigung der Genuss beider Geschlechter gleich sei, doch der Mann allein die Last des Brautgeschenkes (مهر) und der sonstigen Geschenke (کابین) auf sich nehmen müsse?<sup>1)</sup> — 4) Die türkische Bearbeitung beschränkt den Segen jenes wunderbaren Getreides auf ein Volk und leitet ihn ganz allgemein von der Rechtsschaffenheit desselben ab, welche durch die eingeflochtene Geschichte von dem Käufer und Verkäufer illustriert werden soll; bei Nachschabi dagegen heisst es, dass dieses Getreide zur Zeit des Königs, welcher den weisen Urtheilsspruch zwischen Käufer und Verkäufer fällte, und von dem Augenblicke dieses Urtheilsspruches an, ja als directe Folge und Belohnung desselben überhaupt auf der Erde vorhanden gewesen sei. — 5) Die erste Frage (weshalb das schwarze Haar im Alter weiss werde?) wird von dem alten Landmanne dahin beantwortet: damit die Menschen erkennen, wie viel die Macht Gottes höher ist, als die ihrige; denn durch jene Verwandlung der Haarfarbe nimmt der allmächtige Färber einen Färbungsprocess vor, dem alle Färber der Welt nicht gewachsen sein würden. — 6) Die Antwort auf die unter 3. mitgetheilte Frage lautet dahin: bei zwar gleichem Genusse hat doch das Weib darnach die Last der Schwangerschaft, des Gebärens und Säugens zu tragen; als Ersatz dafür muss eben der Mann jene Lasten auf sich nehmen.

1) Ueber den Sinn dieser Frage, deren Wortlaut mir nicht recht verständlich war, hat mich Herr Prof. Fleischer belehrt.

## Fünzigste Nacht.

Geschichte von einem Könige und der Tochter des Kaisers von Râm.  
(Iken no. 35.)

Abweichungen: 1) der Anfang lautet bei Nachschabi so: Es war einmal ein König (پادشاه) von so ausserordentlicher Macht, dass er nach und nach alle Fürsten, welche gewagt hatten, sich ihm zu widersetzen, besiegt und unterworfen hatte. Die Folge davon war vollkommene Ruhe, gänzlicher Stillstand im Kriegshandwerk, und deshalb Verdienstlosigkeit und Unzufriedenheit der Soldaten, welche sich um Abhülfe an den Vezier wandten. Dieser versprach ihnen denn auch, durch List einen Krieg herbeizuführen, und machte zu diesem Zwecke, weil er die Folgen voraussah, den König auf die schöne Tochter des Kaisers (فیصم) von Râm aufmerksam. — 2) Zuletzt heisst es noch: als die glückliche Mutter ihren verloren geglaubten Sohn lebendig und gesund wiedersah, lobte sie Gott und trat aus Dankbarkeit gegen ihn sofort von ihrem christlichen Glauben (als Prinzessin von Griechenland) zum Islâm über.

## Einundfünfzigste Nacht.

Von dem König Bahrâm, seinen beiden Vezieren Châçah und Chulâçah und der Tochter des ersteren.

In einer Stadt herrschte einst ein König, Bahrâm mit Namen. Derselbe hatte zwei Veziere, Châçah und Chulâçah, deren ersterer eine Tochter besass, ebenso ausgezeichnet durch Schönheit wie Frömmigkeit: ihre ganze Zeit, Tag und Nacht, widmete sie religiösen Uebungen jeder Art. Einstmals, als der Vezier Chulâçah in dem Palaste seines Collegen zu Gast war, begab er sich in etwas angetrunkenem Zustande in den Garten, um einen Spaziergang zu machen, und erblickte bei dieser Gelegenheit die Tochter des Châçah, welche eben ihren religiösen Uebungen oblag. Obgleich von der Schönheit des Mädchens entzückt, sagte er sich doch, dass er selbst mit einer etwaigen Bewerbung um dasselbe von dem Vater sicherlich würde abgewiesen werden, und beschloss daher, lieber bei dem Könige sich einen Dank damit zu verdienen, dass er ihn auf diese verborgene Schönheit aufmerksam machte. Dies that er denn auch nächsten Tages und schilderte die Reize der Jungfrau mit so lebhaften Farben, dass der König, ohne sie gesehen zu haben, sich sterblich in sie verliebte, und sie von dem Vater zur Ehe begehrte. Trotz der ausweichenden Antwort des Vaters, der abweisenden der Tochter, wurde der König in seiner Bewerbung immer dringlicher, so dass endlich Vater und Tochter, auf den Rath der letzteren, beschlossen, mit Hinterlassung all ihrer Habe aus dem Reiche und der Gewalt des Königs zu entfliehen. Eines Nachts brachten sie denn auch diesen Entschluss zur Ausführung; allein der König, welcher alsbald Nachricht hiervon erhielt, setzte ihnen



nach, holte sie auf halbem Wege ein, schlug Châçah mit einer eisernen Keule den Kopf ein und bemächtigte sich ohne Weiteres der Tochter, die er unter die Zahl seiner Gemahlinnen aufnahm. Nicht lange darauf sah sich der König genöthigt, auf einige Zeit seine Residenz zu verlassen, und übergab unterdessen dem Chulâçah die Regentschaft. Eines Nachts nun stieg dieser auf das Dach des Palastes, von wo er mit dem Blicke in das königlichen Harem reichen konnte; dort sah er die Tochter des Châçah, und seine alte Liebe zu ihr erwachte von Neuem auf das Heftigste. Alsbald schickte er eine Unterhändlerin mit Liebesanträgen an sie; doch alle seine Bitten, alle seine Drohungen fruchteten nichts: er musste von der pflichtgetreuen Gattin die entschiedenste Zurückweisung erfahren, die bald seine heisse Liebe in ebenso glühenden Hass verkehrte.

Kurze Zeit darauf kam der König wieder in sein Reich und seine Residenz zurück, und liess sich von Chulâçah über das berichten, was während seiner Abwesenheit vorgefallen war. Der treulose Vezier ergriff sofort die Gelegenheit, die Tochter des Châçah fälschlich des Ehebruchs anzuklagen, und zu berichten, wie er sie einst von dem Dache des Palastes aus mit einem Koche<sup>1)</sup> habe buhlen sehen. Der König stürzte sogleich wüthend in sein Harem, tödtete den angeblichen Buhlen auf der Stelle, und befahl, seine Gemahlin, von deren Mord er nur mit Mühe durch die Vorstellungen eines Kämmerers zurückgehalten werden konnte, auf ein Kameel zu binden, dasselbe in die Wüste zu jagen, und sie so dem Tode durch Hunger und Durst preis zu geben.

Das Kameel aber gelangte in der Wüste bald an eine Cisterne, wo auf das Gebet der Königin die Fesseln, welche sie an das Thier banden, sich lösten. Zugleich sah sie einen Topf und einen Strick vor sich liegen, so dass sie alsbald Wasser schöpfen, ihre religiösen Waschungen verrichten und sich ihrem Drange zum Gebet überlassen konnte. In diesem Zustande fand sie der Aufseher über die Kameele des mächtigen Kaisers, zu dessen Vasallen auch König Bahrâm gehörte. Er war in die Wüste ausgezogen, um einige Kameele, welche ihm entlaufen waren, wieder einzufangen, fand so die unglückliche Königin und bot ihr, ohne ihren Stand und ihr Herkommen zu kennen, seine Hülfe und Vermittelung beim Kaiser an. Die Königin nahm sein Anerbieten an, und verschaffte ihm zum Dank durch ihr Gebet seine entlaufenen Kameele wieder.

Der Kameelhüter erzählte, nach Hause zurückkehrt, dem Kaiser von der schönen und wunderbaren Frau, die er in der Wüste gefunden, so dass sich der Kaiser sogleich aufmachte, um unter dem Vorwande einer Jagd sie selbst aufzusuchen und sich von der Wahrheit dessen, was ihm sein Beamter erzählte, zu überzeugen. Er fand die Frau in Gebet versunken, und wurde sogleich von ihrer

1) خير طباخ ؟

Schönheit so entzückt, dass er sie zur Ehe beehrte. Die Königin wies sein Ansinnen mit dem Bemerken zurück, dass sie schon die Frau des Bahrâm sei, erzählte dem Kaiser ihre ganze Geschichte, und bat sich von ihm als Gnade aus, dass er den Bahrâm als Mörder ihres Vaters und den Chulâçah als Verläumder ihrer Tugend zur Verantwortung und Strafe vor sich bescheiden möge; dann wolle sie sich in ein Kloster zurückziehen und ihr Leben lang für die Macht und das Glück des Kaisers beten. Ihr Wunsch wurde erfüllt, sie selbst mit in die Residenz genommen, Bahrâm und Chulâçah vorgeladen, und als sie sich nicht verantworten und rechtfertigen konnten, dem letzteren die verläumderische Zunge ausgerissen, dem ersteren der Schädel ebenso mit eherner Keule zerschmettert, wie er es dem Châçah gethan hatte. Schliesslich hat sich die Königin noch für den Kämmerer, welcher ihre augenblickliche Ermordung abgewandt hatte, eine Belohnung aus, und zog sich dann in ein Kloster zurück, um daselbst ihr übriges Leben im Gebet für den Kaiser und seine Freunde zu verbringen. „So“, schliesst Nachschabi, „wird in der Welt alles Böse bestraft, alles Gute belohnt“.

Zweihundfünfzigste Nacht.

Geschichte von dem Vogel Hafrang (d. h. Siebenfarbig.)

(Rosen II. p. 291.)

Verschiedenheiten bei Nachschabi: 1) die Erzählung spielt nicht nur zur Zeit der Söhne Israels, sondern unter ihnen (بنو اسرائيل). — 2) Dem Mönche werden zur Wahl nicht ein ehrliches und zehn unehrliche Geldstücke vorgelegt, sondern nur ein ehrlicher gegen einen unehrlichen Dirhem. — 3) Wenn der Vogel von seinen Ausflügen zurückkehrte, so brachte er nicht, wie bei dem Türken, einen Smaragd, sondern ein Marderfell (مور); mit diesen Fellen handelte nun der Mönch, und erwarb sich dadurch sein Vermögen. — 4) Der König will wegen der grossen Jugend des Siegers (dessen Name bei Nachschabi nicht genannt wird) nicht glauben, dass er die That vollbracht habe, bis derselbe zum Beweis den abgeschnittenen Kopf des Ungethüms, welchen er in einen Graben versteckt hatte, beibringt. — 5) Der König macht seinen Schwiegersohn zunächst zu seinem Statthalter (نائب); zur Selbstherrschaft gelangt derselbe erst nach dem bald erfolgenden Tode seines Schwiegervaters. — 6) Das Ende lautet bei Nachschabi folgendermassen: als der Jüngling nun König war, führte ihn die Jagd eines Tages nach der Stadt, in welcher, wie er von seiner Amme erfuhr, seine Eltern noch lebten. Er liess dieselben vor sich holen, und fragte den Vater nach dem Vogel Hafrang: er habe gehört, dass er einen solchen besitze, und bitte um die Erlaubniss, denselben sehen zu dürfen. Darauf antwortet der Alte: der Vogel sei einst, während er selbst auf einer Wallfahrt begriffen



gewesen, gestorben, dann aus Kummer über diesen Verlust auch sein eigener Sohn, und aus Liebe zu diesem wieder dessen Amme. Die Amme tritt nun hinter einem Vorhange hervor, und klärt den wahren Sachverhalt auf; darauf lässt der König die Wechsler greifen und an den vier Ecken des Marktes steinigen, die Frau des Mönches aber steht vor ihrem Sohne in der höchsten Beschämung.

#### S c h l u s s .

Da derselbe bei Iken p. 312 von Kosegarten übersetzt vorliegt, so braucht er hier nicht näher behandelt zu werden. Nur der eine Umstand mag erwähnt werden, dass die das Datum der Abfassung des Werkes enthaltenden Verse, welche Kosegarten bei Iken p. 316 mittheilt, zwar in A. und C. fehlen, sich aber ausser in B. nach einer Mittheilung des Herrn Dr. Aumer auch in den zwei Münchener Handschriften no. 172 u. 176, und wie es nach den Angaben Dozy's in seinem *Catalogus codd. orient. Bibl. Academiae Lugduno-Batavae* (L. B. 1851) Vol. I. p. 356 scheint, auch in den drei dort beschriebenen Leydener Handschriften (no. 477. 478. 479) finden.

---

## Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen?

Von

Oberrabbiner **Dr. A. Kohut**  
in Stuhlweissenburg.

Untersuchungen, deren Wurzelfasern tief im Boden des Dogmatismus ruhen, rufen dem Forscher, wenn anders er unbefangen urtheilen will, ein „*uoli me tangere*“ zu. Wenigstens ist es nur so erklärlich, warum sich nicht bisher die Kritik der wissenschaftlich gebildeten jüdischen Theologen an die Beantwortung der, in der Ueberschrift genannten Frage herangewagt hat. Oberflächlich betrachtet, sieht man sich in die unbequeme Alternative versetzt: entweder all' die vom Talmud auf die Eschatologie bezüglichen Momente gläubig hinzunehmen — oder zu leugnen. Indessen liegt bei genauerer Erwägung zwischen diesem: Entweder — Oder eine ungeheure Kluft, die ein vorurtheilsloses, auf Geschichte und Kenntniss der im talmudischen Zeitabschnitte herrschenden Ideen gestütztes Forschen wohl zu überbrücken im Stande ist, indem es das specifisch Jüdische sichtet und das Fremdländische ausscheidet. Die Beantwortung der obigen Frage wird daher zunächst auf die culturhistorische Darstellung der herrschenden parsischen Vorstellungen, die anerkanntermassen ihren tiefeingreifenden Einfluss auch auf die agadische Gedankenrichtung des Talmud ausübten, verweisen. Der Weg zu dieser Forschung ist durch die von Anquetil, Burnouf, Windischmann, Haug, zunächst und vor Allem aber durch den unermüdlichen Fleiss des um die Parsenliteratur so hochverdienten Spiegel erzielten Resultate gebahnt. Diese rüstigen Arbeiter der Wissenschaft haben mit unsäglichlicher Mühe aus dem Labyrinth des verwitterten Parsismus die einzelnen Bausteine zusammengetragen und zu einem Ganzen zusammengefügt. Die Aufgabe der wissenschaftlichen Theologen wird es nun sein sich diese gewonnenen Resultate anzueignen und das mit dem Parsismus vergleichbare so reichhaltige Material der talmudischen Agada und des Midrasch wissenschaftlich auszubeuten, um durch das Zurückführen des in ihnen enthaltenen fremdländischen Elementes auf seinen Ursprung, das Einheimische auf einer desto sichereren Grundlage aufzubauen. Denn es hiesse unserer Meinung nach dem Judenthum einen schlech-

ten Dienst erweisen und den agadischen Theil des Talmud und Midrasch falsch beurtheilen, wollte man Aussprüche, wie beispielsweise folgende: „In der zukünftigen Welt findet kein Essen, kein Trinken statt, vielmehr erfreuen sich die Frommen am Lichtglanz der göttlichen Majestät“ Berachot 17 a.; „Alle israelitischen Propheten weissagten bloss von der Zeit der Erlösung, das eigentliche Jenseits aber hat kein Auge erschaut ausser Gott“ das. 34 b.; „Die Weisen haben keine Ruhe weder hier noch dort, da sie von Geistesentwicklung zu Geistesentwicklung schreiten“ das. 64 a.; Moed Kat. 29 b so wie eine sehr grosse Zahl ähnlicher eschatologischer Sätze in eine und dieselbe Linie stellen mit andern, die innere Oekonomie des Himmels und der Hölle, die „für die Frommen bestimmten fetten Mahlzeiten“ und Punkte ähnlicher Art eingehend besprechenden Mittheilungen. Vielmehr werden wir letzteren ohne jedes Bedenken ihr jüdisches Heimathsrecht absprechen, und sie dem Vorstellungskreise eines andern Volkes überweisen. Diese Ansicht beansprucht übrigens kein Verdienst der Neuheit. Schon Maimonides polemisiert an zahlreichen Stellen seiner Werke in bald offener bald verdeckter Weise gegen das Verfahren des, übrigens von ihm hochgeschätzten, ersten jüdischen Religionsphilosophen: Saadja Gaon, weil sich dieser in seiner Darstellung der Eschatologie (s. Emunoth Vedeoth C. VII, VIII, IX) ganz und gar an den Talmud anschliesst und über ihn kaum hinausgeht. Dahingegen nimmt der kühne Denker Maimonides seinerseits keinen Anstand viele agadisch-talmudische Sätze bildlich zu fassen, oder als aus den jeweiligen Orts- und Zeitverhältnissen hervorgehend zu bezeichnen <sup>1)</sup>.

In Wahrheit wird auch jeder unbefangene Forscher Maimonides beipflichten. Bei dem assimilirenden Wesen der Agadah, die alle Culturniederschläge der Völker, mit denen sie in Berührung trat, in sich aufnahm und alle ethischen Momente selbstthätig zu einem dem jüdisch-monotheistischen Geist angemessenen Producte verarbeitete, wird es daher durchaus nicht befremden vom Talmud und Midrasch auch im Punkte mancher eschatologischen Vorstellungen ein ähnliches Verfahren beobachtet zu sehen. Dass diese Punkte, wie wir alsbald sehen werden, vorwiegend dem Parsismus entlehnt sind, ist ganz natürlich, wenn wir bedenken, dass die babylonischen Juden mit den Persern in steter Wechselbeziehung lebten und mit einem Volke gern verkehrten, von dessen, von wahrhaft ethischen Grundsätzen getragenen Lebensgewohnheiten sie sich in dem Masse angezogen fühlten <sup>2)</sup>, in welchem Masse sie durch dessen dualistisches Religionssystem zurückgestossen wurden. Nichts liegt daher näher, als die Annahme, dass sich manches ursprünglich dem Par-

1) Vgl. unsere Abhandlung: „Vergleichung der eschatologischen Ansichten Saadja's mit denen Maimuni's mit Berücksichtigung ihrer Anlehnung an die talmudische Eschatologie“ in „Ben-Chananja“

2) Cf. Berach. 46 b.

sismus angehörende eschatologische Moment im Volksleben der babyl. Juden festgesetzt hat, welches dann im Laufe der Zeit in der Agadah, in diesem treuen Organ des Volkes, entsprechenden Ausdruck gefunden hat. Hiermit aber soll und kann keineswegs behauptet werden, dass die Messiasidee, die Lehre von der Auferstehung und dem Jenseits — diese Fundamentallehren jeder positiven Religion, auf die, wenn wir auch von der talmudischen Ausdeutung absehen, in mannigfachen Andeutungen der Bibel hingewiesen wird — aus dem Parsismus stammen. Sollte in der Eschatologie überhaupt ein gegenseitiges Entleihen der Grundideen angenommen werden, müssten wir dies um so mehr von den Parsen behaupten, als ihr Gestirncultus <sup>1)</sup>, ihre Lehre von Zrvâna akarans (צרחק יומין cf. Daniel's: בל איתן) <sup>2)</sup>, so wie endlich die von der syrisch-christlichen Kirche stark beeinflusste parsische Liturgie <sup>3)</sup> bereits ein Analogon für die Entlehnung der Parsen aufweist. Lässt man aber von streng wissenschaftlichem Standpunkte eine chronologisch so späte Einwirkung auf den Parsismus gelten, so ist nicht abzusehen, warum nicht auch schon früher die mit den babyl. Juden in immerwährender Wechselwirkung lebenden Perser manche dem jüdischen Anschauungskreise angehörenden Lehren haben herübernehmen und in cränischer Fassung ihrem dualistischen Religionssystem einverleiben können?! Wenigstens kann eine solche Entlehnung von der späteren parsischen Annahme von sieben Paradiesen und Höllen, so wie von der Lehre: dass am Ende der Tage vor dem Eintreffen des „Heilers“ über die Welt schwere Plagen hereinbrechen werden, mit hoher Wahrscheinlichkeit behauptet werden, da für diese Punkte in der Bibel, nicht aber in den Urtexten der Parsen Anhaltspunkte gegeben sind.

Freilich kann alles dies nur muthmasslich ausgesprochen werden. Die Priorität dieser oder jener Ansicht mit Evidenz festzustellen, ist bei dem fragmentarischen Charakter der Parsenschriften und unserer mangelhaften Kenntniss derselben eine Aufgabe, deren Lösung erst einer spätern Zeit muss vorbehalten werden.

Uebrigens tritt bei unserer gegenwärtig zu ziehenden Parallele die Frage nach der Priorität insofern zurück, als die beizubringenden Talmud- und Midraschstellen von der Art sind, dass sie sich bei einer blossen Gegenüberstellung der Parsenschriften als aus diesen herübergenommen erweisen. Dass sie aber an Bibelverse angelehnt sind, darf uns nicht abhalten ihren fremdländischen Ursprung anzuerkennen, — und wird diese Erscheinung auch Niemandem auffallen, der da weiss, wie der Agadisten Bestreben darauf gerichtet war, irgend einem entlehnten Gedanken gerade durch

1) Vgl. Prof. Spiegel's gründlichen Aufsatz in dieser Zeitschr. Bd. VI. S. 78 fg.; derselbe im 1ten Bde der Avesta Uebers. S. 275.

2) Derselbe in dieser Zeitschr. Bd. V. S. 221 fg.

3) Derselbe im 2ten Bde der Av. Uebers. S. CXX fg.



dessen Anlehnung an die Bibel Sanktion und Heimathsrecht zu verschaffen. Dieser bekannten Thatsache erwähnen wir eigentlich nur zu unserer Entschuldigung, wenn wir in der nachstehenden Parallele die zur Begründung einer Ansicht angezogene Bibelstelle nicht wiedergeben, — vielmehr den alleinigen Kerngedanken mit den parsischen Quellen — und der objectiveren Vergleichung wegen womöglich mit dem p. Originale confrontiren

Treten wir nun nach diesen nothwendigen Vorbemerkungen speciell an unsere Parallele heran: so werden wir unsere Aufmerksamkeit vorzugsweise auf drei Haupttheile: a) das Jenseits b) die Heilszeit c) die Auferstehung lenken.

### I. Parsisch-talmudische Lehre vom Jenseits.

#### A. Jenseits, Rechenschaftsablegung, Vergeltung, Paradies und Hölle.

Der im Zendavesta scharf ausgeprägte Gegensatz zwischen der materiellen, bekörperten Welt aghéus ačtvatō Vend. VII, 128; Yç. IX, 4; LVI, 10. 5; yt. 10, 93 — oder auch: ačtvatō gaētha Vd. II, 1. 129; VIII, 62; XVIII, 116; yt. 3, 17; 5, 89; 13, 41 u. s. w. — und der geistigen — manahyo — Welt cf. Yç. XXVIII, 2; XXXVIII, 9; XLI, 8; LVI, 10. 5 — legt vollgültiges Zeugniß ab: dass die Lehre von der jenseitigen Welt — parāhu Yç. XLV, 19 oder: parōaçna (nicht nahe) Vend. IX, 166; XIII, 22; Yç. LIV, 8 der altérânischen Religion wenigstens begrifflich nicht unbekannt war. Wie in jeder positiven, so ist auch nach der parsischen Religion der eigentliche Schwerpunkt des Jenseits die Verabreichung von Lohn (mizhda) und Strafe (âthri, citha). Dieses seines Grunddogmas ist sich auch der Mazdayačnier vollkommen bewusst. Er betet: (Yç. XXXIII, 5 fg.)

apâ nô daregô jyâitim âkhshathrem vağhéus managhô.

ashât â erezûs pathô yaêshû mazdâo ahurô shaēti

yé zaotâ asha erezus hvô manyéus â vahistât kayâ

„Gieb uns reiches Leben im Reiche des Vohumanô (Paradies)

Hin zu den reinen Pfaden der Reinheit, auf welcher Ahura-mazda wohnt.

Welcher Zaota auf den reinen (Pfaden) der Reinheit (wandelt),  
der begehrt nach dem himmlischen Paradies.

Oder auch (das. XXXIV, 12):

çishâ nâo ashâ pathô vağhéus qaētēng managhô

tém advânem ahurâ yém môi mraos vağhéus managhô

daênâo çaoshyaitâm yâ hû keretâ ashâçit urvâkhshat

hyaç cevistâ hudâobyô mizhdem mazdâ yêhyâ tâ dathrem.

„Lehre uns Asha die Pfade, die da gehören Vohumanô;

Den Weg des Vohumanô, von dem Du mir gesprochen hast;

Die Gesetze des Nützlichen, in welchem, der Recht thut, aus  
Reinheit sich wohlbefindet,

Wo der Lohn, den Du Weisen versprochen, den Deinigen gegeben wird.“

Der Mazdayasnier hält unerschütterlich fest an der ihm gegebenen Verheissung (Yç. L, 15) „der Lohn, den Zarathustra den Gläubigen früher zutheilte, dass er zuerst komme in die glanzvolle Wohnung des Ahramazda — dieser Nutzen wird Euch durch Vohumanô — und Asha zugetheilt“ oder auch (das. XLV, 19):

„Wer mir aus Heiligkeit also offenbar wirkt

Das, was nach seinem Willen dem Zarathustra das erste ist,

Dem gewährt man als Lohn: die jenseitige Welt

Sammt allen mir bekannten Gütern . . .“

In diesem unausgesetzten Aufblick zum belohnenden Gnadenvertheiler (âyapta bakhtar yt. 24, 28) und im Hinblick auf eine Welt voll Seligkeit ertrug der fromme Parse die Mühsalen seines Erdenlebens in hingebungsvoller Resignation, nicht als ob er, wie sein Stammbruder: der Brahmine, in ascetischer Beschaulichkeit schon bei Lebzeiten für die Erde abgestorben wäre! Im Gegentheil ist auch der frommste Parse für sein Erdenglück gar nicht so unempfindlich <sup>1)</sup> — wohl aber ist er resignirt, weil er der Ansicht lebt, dass die Erde durch ein unerbittliches Schicksal regiert werde, „mit welchem man weder durch Schnelligkeit, noch durch Kraft, noch durch Verstand, noch durch Weisheit kämpfen kann“ <sup>2)</sup>. Indessen kann der Parse bei seiner grössten Ergebenheit und seinem redlichsten Bestreben die strengen mazdayasnischen Gesetze und minutiösen Verhaltensmassregeln zu beobachten, dennoch nicht umhin, sich vielfacher Vergehen schuldig zu machen, die um so unvermeidlicher sind, als die unbedeutendsten Versehen nach der Interpretationsweise der Deçtâr's ebenso viele und schwere Vergehen sind <sup>3)</sup>. Kann sich nun auch der Parse von diesen Sünden durch die Beichte — paitita — und das Recitiren des Avesta zum Theil reinigen — auf eine völlige Schuldenvergebung darf er keinen Anspruch erheben. Daher gehört es zu den Fundamentalsätzen des Parsismus, dass Jeder nach seinem Tode zur Rechenschaft (marânê) gezogen wird. Unzweideutig spricht sich Yç. XXXII, 6 hierüber aus:

1) Auf das Gedeihen seines Erdenglückes kommt der Parse in seinen Gebeten oft zurück, cf. Yç. VII, 61—64; XL, 3—6 und die etwas dunkle Stelle Yç. XXXIII, 10:

viçpâo çtôi hajitayô yâo zi âoghare yâoçâ heñti

yâoçâ mazdâ bavaiñti thwahi hi zaoshê Abakhshôhvâ

vohû ukhslyâ mauâghâ khshathrâ ashâcâ ustâ tanûm.

„Alle die Lebensgenüsse, welche waren und noch sind

Und welche sein werden, die vertheile nach deinem Willen,

Möge ich wachsen durch Vohumanô, Khshathra und Asha an Glück für den Leib.“

2) Minokhired bei Spiegel (Einleit. in die trad. Schrift. d. Pars. II. S. 84. N. 5).

3) Das. S. 88.



paouruaênâo ênâkhstâ yâis çrâvayêitê yêzi tâis athâ  
hâtâ marânê ahurâ vahistâ vôiçtâ managhâ  
thwahmî vî mazdâ khshatrôî ashaêcâ çêngbhô vidâm

„Viele Strafen erlangt der Mensch, wenn so, wie er es verkündigt hat,

Offenbar abrechnen wird Ahura, er, der kundig ist durch den besten Geist,

In Deinem Reich, o Mazda, wird die Lehre des Asha vernommen.“

Diese Rechenschaftsablegung und strenge Sonderung des Guten von dem Bösen erfolgt am Morgen des 4. Tages nach dem Tode an der Brücke Cinvat vgl. Vend. XIX, 91—98: thrityâo khshapô viuçaiti uçraocayêiti bâmya, gairinâm asha qâthranâm âçnaoiti mithrem huzaênem, hvarekhshaçtem uzyôraiti. Vizareshô daêvô nâma çpitama zarathustra urvânem baçtem vâdhayêiti drvatâm daêvayaçnanâm merezujitim mashyânâm; pathâm zrvôdâtânâm jaçaiti yaçca drvaitê yaçca ashaonê; çinvatperetûm mazdadhâtâm ashaonim baodhaçca urvânemca yâtem gaêthanâm paitijaidhyêînti dâtem açtvaiti aghvô. „In der dritten Nacht nach dem Kommen und Leuchten der Morgenröthe. Und wenn auf die Berge mit reinem Glanze der siegreiche Mithra sich setzt. Und die glänzende Sonne aufgeht. Dann führt der Daeva, Vizaresho mit Namen, o heiliger Zarathustra, die Seele gebunden, die sündlich lebende der schlechten, die Daevas verehrenden Menschen. Zu den Wegen, welche von der Zeit geschaffen sind, kommt, wer für das Gottlose und wer für das Heilige ist. An die Brücke Cinvat (kommt er) die von Ahuram. geschaffene, wo sie das Lebensbewusstsein und die Seele um den Wandel befragen. Den geführten in der mit Körper begabten Welt.“

Weitere interessante Mittheilungen giebt der Sadder-Bundehesh (bei Sp. l. c. S. 172 fg.), aus welchem wir zur Ergänzung des Gesagten und mit Weglassung der nicht zu unserer Parallele nöthigen Momente nachstehende Punkte ausziehen: اندر دین به

مازیسنان آن گوید که اندر مردم پنج چیز مینو است یکی را جان خوانند یکی را اخو خوانند یکی را روان نام یکی را بوی نام یکی را فروهر نام یکی را ایزد تعالی در تن مردم بکاری گذاشته است. „In der guten mazdayağnischen Religion heisst es, dass im Menschen fünf Dinge himmlisch sind: das eine nennt man Lebenskraft, das andere Akho, das dritte Seele (revân), das vierte Bewusstsein (bôî), das fünfte Frohar. Alle diese hat der höchste Gott im menschlichen Körper mit einem Geschäfte beauftragt und sie haben etwas in Obacht zu nehmen.“  
تن و جان هیچ عقوبتی و پاداش فراور نیست و حساب بر ایشان نیاشد...

از سبب آنکه تن آلت روان است و آن کند که آن فرماید . . . . . پس  
 برستخیز خدای عز وجل این هر یکی را بدان که سیمده است باز  
 خواهد و مردم زنده کند بقدرت خود حساب و شمار کردن جیئود پل  
 در دهن چنان شود چون جان از تن بیرون آید روان سه روز درین  
 جهان در میگردد و بدان جایگاه که از تن بیرون آمده باشد میشود  
 و طلب تن میکند و امید میدارد که باشد که یکبار دیگر بازتن تواند  
 شدن. „Körper und Lebenskraft empfangen keine Strafe und bran-  
 chen keine Rechenschaft abzulegen, weil der Körper blos das Werk-  
 zeug der Lebenskraft ist und das thut, was sie ihm befiehlt . . . .  
 Bei der Auferstehung verlangt der höchste Gott von Jedem  
 Rechenschaft über das Geschäft wieder, womit er beauftragt war;  
 er macht den Menschen lebendig, um an der Brücke Cinvat Rechen-  
 schaft abzulegen. In der Religion heisst es so: Wenn die Lebens-  
 kraft aus dem Körper herausgeht, so befindet sich die Seele drei  
 Tage lang in dieser Welt an jenem Ort, wo sie vom Körper her-  
 ausgegangen ist. Sie sucht den Körper und hofft, dass es möglich  
 sein werde nochmals in den Körper zurückzukehren.“

Aus diesen absichtlich in extenso mitgetheilten Stellen erhellt,  
 dass die Parsen eine zweimalige Rechenschaftsablegung lehren; die  
 erste, die von dem Lebensbewusstsein und der Seele am Morgen  
 des 4. Tages nach dem Tode, — und die zweite — die nach der  
 Auferstehung von Seele und Körper abverlangt wird (vgl. auch  
 das 31. C. des Bund.).

In gleicher Weise muss auch in der, mit der Rechenschafts-  
 ablegung verbundenen Vergeltung ein Zeitunterschied angenommen  
 werden. Denn während der Vendidad<sup>1)</sup> und wie wir alsbald sehen  
 werden, auch das 22. Yast-Fragment die Vergeltung mit dem Ueber-  
 schreiten mit der Cinvat-Brücke — also am 4. Tage nach dem  
 Tode — vor sich gehen lassen, verlegen Yç. XLII, 5; L, 6 und  
 das 31. C. des Bund. die Lohnvertheilung auf die Zeit nach der  
 Auferstehung.

Wichtiger als dieser Punkt dürfte jedoch die Frage sein: worin  
 nach dem Zendavesta das eigentliche Wesen der Belohnung und  
 Bestrafung besteht. Ein uns glücklicherweise noch erhaltenes Frag-  
 ment, der 22. Yast, giebt uns hierüber einen klaren Aufschluss.

1) Vd. a. a. O. und § 25: nōiṭ hē apaçtavânē vağubīm daçnām māzdaya-  
 çuim, nōiṭ astaca nōiṭ ustānemca nōiṭ baodhaça viurviçyāt „Nicht will ich  
 versuchen das gute mazday. Gesetz, wenn Gebeine, Seele und Lebensvermögen  
 sich von einander trennen.“ Dieser Satz recurirt nämlich auf Vend. VIII, 252  
 evat ahmāi naērē mizdēm aghat paça astaca baodhağhaça viurvistim „Was  
 wird der Lohn dieses Mannes sein, wenn Körper und Seele sich getrennt  
 haben?“



Die Wichtigkeit dieses Fragments auch für unsere Parallele wird es entschuldigen, wenn wir dessen Hauptinhalt hier ausziehen.

Auf die Frage Zarathustra's: wo die Seele während der drei Nächte nach ihrem Scheiden aus dem Körper weile, erhält Z. den — auch oben im Sadder Bund. schon vernommenen — Bescheid: dass sich die Seele in die Nähe des Kopfes setze und „in dieser Nacht die Seele so viel Fröhlichkeit sehe, als die ganze lebendige Welt“<sup>1)</sup>: upu aêtâm khshapanem avavaš šâtôis urva ishaiti, yatha viçpem imaš yaš juyô aghus (Yt. 22, 2. 6). Hierauf fährt nun das Yt. Fragment (§ 7) fort: thrityâo khshapô thraosta vyuçâ çadhayëiti yô nars ashaonô urva urvarâhuca paiti baoidhisca vididhâremnô çadhayëiti rapithwitaratâ haca naêmât rapithwitarâëibyô haca naëmaëibyô hubaoidhis hubaoidhitarô anyâëibyô vâtaëibyô. „Wenn der Verlauf der dritten Nacht sich zum Lichte wendet, da geht die Seele des reinen Mannes, an die Gerüche der Pflanzen sich erinnernd, vorwärts. Ein Wind kommt ihr entgegen geweht, aus der mittägigen Gegend, aus den mittägigen Gegenden, ein wohlriechender, wohlriechender als die andern Winde.“ In jenem Wind kommt dem Frommen seine Handlungsweise in Gestalt eines schönen glänzenden Mädchens entgegen und begrüsst und führt ihn vorwärts (das. 9—15). Hierauf fährt § 15 fort: paoirim gâma frabarât yô nars ashaonô urva, humatê paiti nidadhât, bitîmgâma frabarât yô nars ashaonô urva hûkhtê paiti nidadhât; thritim gâma frabarât, yô nars ashaonô urva, hvarstê paiti nidadhât, tûirim gâma frabarât yô nars ashaonô urva, anaghraêshva raocôhva nidadhât. „Die Seele des reinen Mannes thut den ersten Schritt und gelangt in (das Paradies) Humata, die Seele des reinen Mannes thut den zweiten Schritt und gelangt in (das Paradies) Hûkhta, sie thut den dritten Schritt und kommt in (das Paradies) Hvarsta, die Seele des reinen Mannes thut den vierten Schritt und gelangt zu dem unendlichen Lichte.“

Die früher Verstorbenen schicken sich an, Fragen an den Ankömmling zu richten (§§ 16. 17.), aber Ahuramazda ertheilt den Befehl (18): qarethanâm hê beretanâm zaremayêhê raoghnahê, taš açti yûnô humanaghô hvacaghô huskyaothnahê hudaênahê qarethem paçça parairiçtîm . . . „Bringet ihm von den Speisen her, dem vollen Fette, das ist die Speise für einen Jüngling, der Gutes denkt, spricht und thut, der dem guten Gesetz ergeben ist, nach dem Tode“ etc.

Im Wesentlichen dasselbe enthält von der Belohnung die neuere Umarbeitung des Yt. Fragments: der Minokhired (bei Spiegel I. c. II B. S. 138 fg.). Beachtenswerth ist nur, dass hier § 49 ganz besonderes Gewicht gelegt wird auf den blendenden Glanz und den unausgesetzten Umgang mit den Yazatas, deren der ins Paradies Aufgenommene gewürdigt wird.

1) D. h. die guten Thaten treten dem Menschen in seiner Sterbestunde vor die Seele und erfüllen ihn mit froher Hoffnung, s. Sp. 2. St.

Einen fernern, auch Yç. LIV, 4. 6 schon genannten Zusatz giebt noch das 31. C. des Bund. (v. weiter unten), wornach die himmlischen Gâthâs den Frommen kostbare Kleider anlegen werden, welcher Passus ausgeschmückt im Sadder Bund. (Sp. I. c. 177) also lautet: *واتر پشت دوده باشند جامهای زرین وسمیین دهند پا*

*توقریای شاهوار جوانتر باشد بعد از آن که پشت کرده باشند  
و جامهای سخاوتیان و رادان و نیکوتران بهتر باشد خاصه که باشند  
بارزانیان داده باشد پس از ایشان جامهای نیکو کردن بهتر باشد . . .*

„Hat man auch den Yast vollzogen, so erhalten sie (die Frommen) goldene und silberne Kleider mit kostbaren Edelsteinen; sie werden auch jünger sein, nachdem der Yast gemacht ist. Die Kleider der Freigebigen, der Weisen, der Guten werden besser sein, besonders wenn man heilige Schenkungen an Würdige gemacht hat, nach ihnen sind die Kleider derer, die gute Handlungen verrichtet haben, die besten.“ —

Dem Seligkeitszustand der Frommen gegenüber ist den Frevlern nur Folter und Höllenpein beschieden. Das Schicksal der Frevler ist zwar im Grundtext des genannten Yt. Fragments nicht nach der Analogie des früher vom Frommen Mitgetheilten ausgeführt, wird aber consequent im erwähnten Minokh. ergänzt.

Vielleicht ist auch auf dieses traurige Loos, das dem Bösen einst beschieden ist, die äusserst schwierige Stelle im Yç. LII, 6. zu beziehen, die ich nach der Mittheilung Haug's<sup>1)</sup> hierher setze:

*ithâ i haithjâ narô athâ ġēnājô  
drûgô ha êâ râthemô jēmē ɸashuthâ fraidim  
drûgô ajêcê hōis pithâ tanvô parâ  
Vajû beredubjô dus-qarethem nâçat qathrem.*

„Nun wohlan fromme Männer und Weiber!

Wenn ihr Lust nach des Schlechten Habe heget,

So spende ich das Fett von des Schlechten Körper.

Vaju vernichte den, schlechte Speise Bringenden die Speise!

Ueberblicken wir die bisher mitgetheilten Stellen über die Vergeltung, so sehen wir, dass der Parsismus letztere ziemlich materiell auffasst. Die Seligkeit ist nach seiner Lehre der potenzierte Grad der irdischen Freuden, die den Frommen ohne jedwede Beimischung von Leiden einen unversiegbaren Quell für die Befriedigung irdischer Wünsche erschliessen — während die Bestrafung in einer bis zur Auferstehung andauernden Höllenpein besteht. Ist diese Zeit eingetreten, dann werden, wie die Frommen, die bis dahin um den goldenen Thron Vohumanô's weilten, auch die in der Hölle Gepeinigten aus derselben befreit, nachdem sie zuvor die „an Schmerzen und Heftigkeit die Leiden von 9000 Jahren überwie-

1) Vgl. diese Zeitschr. Bd. VIII. S. 759.



gende“ Strafe der sogenannten: „Drei Nächte“ — tisthrañm khsba-pañm — abgebusst haben<sup>1)</sup>.

Die in dem genannten Yt. Fragment ihrer Rangstufe nach angeführten vier Benennungen des Paradieses, welche vier Paradiesabtheilungen zu sein scheinen, veranlassen uns bei der Wichtigkeit dieses Punktes für unsere Parallele noch die andern im Zendavesta vorkommenden Bezeichnungen für das Paradies anzugeben. Ausser den erwähnten vier untersten Paradiesabtheilungen a) Humata b) Hákhta c) Hvarsta und d) Anaghra raocao (Sitz des Urlichtes) wird noch Vend. XIX. 122; Sir. I, 30; II, 30 e) miçvâna (in Verbindung mit gâtu) „die immernützende Wohnung“ angerufen. In dieses Paradies werden nach der Ansicht der späteren Parsen jene, deren gute und schlechte Handlungen sich das Gleichgewicht halten, versetzt. Der Grund für die Namensbedeutung des Wortes miçvâna = immernützend, welchen die Huzvâresch-Üebersetzung mit: همیشه سود (= همیشه سود) wiedergibt, dürfte meines Erachtens in der Annahme zu suchen sein, nach der an diesem Orte ein Schatz, aus den überzähligen guten Thaten der Frommen bestehend, sich befinden, und von welchem der gläubigen Seele zur Ergänzung ihrer Tugendhandlungen zugetheilt werden soll. Hiernach wäre die Benennung: „immer nützend“ gut gewählt.

Cf. Sadder Bund. (Spiegel Avesta Commentar S. 449) و آنچه بظلم وستم از مردمان بستانند و بدان جهان یکی چهار عوض باز ستانند و چهار چندان گرفته باز ستانند برودان مظلوم دهند و اگر او را گرفته نبود از گنج همیشه سود او رمزد عوض آن باز دهند

Sehr oft wird ferner

f) vahista ahu ashaonâo die beste Welt der Reinen angerufen. Vd. I. c. 120. nizbayêmi vahistem ahûm ashaonâm raocaghem viç-pôqâthrem „ich preise den besten Ort der Reinen mit allem Glanze versehenen“; Yç. IX, 64 imem thwâm paoirim yânem haoma jai-dhyêmi durasha: vahistem ahûm ashaonâm raocaghem viçpôqâthrem „Um dieses als die erste Gunst bitte ich Dich, o Haoma, der Du vom Tode fern bist: um den besten Ort der Reinen, den leuchtenden, mit vollem Glanz versehenen“ vgl. noch Vsp. X, 8; XXVI, 5; Yç. XI, 27; XVII, 44; LXVII, 36; yt. 12, 36; 23, 8.

vahista ahu ashaonâo<sup>2)</sup> scheint der Sitz der abgeschiedenen

1) Vgl. Bund. C. 31; Huzv. Glosse zu Vend. VII, 136; Sadder Bund. a. a. O.

2) Im Gegensatz zu dieser: „Wohnung der Reinen“, heisst die Hölle acistô aghus „der schlechteste Ort“, s. Vd. III, 120 âca acistem âca ahûm „hin zum schlechtesten Ort“; Vd. V, 178 tem vâ ahûm drvañtô skyaothnâis qâis qâdaena nigirinuyât acistai aguhê „diesen Ort, ihr Schlechten, macht euer eigenes Gesetz, durch eure eigenen Thaten zum schlechtesten Ort“; Yç. XXXII,

Seelen der Reinen gewesen zu sein cf. Vend. XVIII, 55; Yç. LIX, 15: paraiti vahistahé aghéus er geht zum Paradiese. — Endlich werden noch g. h) Vend. XIX. 107. 121 und sonst die Wohnung der Amesha-çpeñtas (maëthanem ameshanām çpeñtanām), und die Wohnung Ahuramazda's: garô-nmâna (Gorothmân bei den Späteren) die Wohnung *zar' êxoxhiv*, häufig angerufen, vgl. Vend. I. c. Vsp. VIII, 7; yt. 3, 4; 10, 32; 12, 37; 13, 24; 19, 44; 24, 28 u. s. w. Garô-nmâna oder auch: garô-demânê Yç. L, 15 oder: demânê garô Vç. XLIV, 8; XLIX, 4 ist 24 mal 24000 Farsangen über der Erde und ist der oberste Himmel.

Wir haben vorsätzlich diese auf eine aufwärtsführende Rangstufe hinweisenden Benennungen für das Paradies ausführlich belegt, weil wir zur Ergänzung des in der Einleitung Gesagten bekennen müssen, dass die spätere Ansicht von den 7 Himmeln auch aus den im Zend gegebenen Benennungen sich herausgebildet haben konnte.

Diese, in dem noch nicht gedruckten Theil des Ulemâ-i-Islâm<sup>1)</sup> angeführten sieben Paradiesabtheilungen sind folgende: 1) *یاد بادیه* Region des Windes, 2) *سپهریادیه* Region des Himmelsgewölbes, 3) *ستریادیه* Region der Sterne, 4) *مایادیه* Region des Mondes, 5) *خورشیدیادیه* Region der Sonne, 6) *انغور روشن* anfangsloses Licht, 7) *ستی*.

Das Ardâi-virâf-nâme giebt die Reihenfolge etwas variirt an. Hiernach soll Ardâi-virâf, der von Sosiash geleitet in 7 Tagen die 7 Himmel durchschritten haben soll, zuerst in die Gegenden des Haméçtegân (miçvâna) gekommen sein; die in diesem Paradiese lebenden Menschen fühlen Hitze und Kälte zugleich. In seiner weiteren Reise durch die Himmel gelangt er 2. in den Himmel Çtar-pâya, deren Einwohner wie die Sterne glänzen, dann in den 3. Himmel Mâh-pâya, deren Bewohner wie der Mond leuchten. Die Bewohner des 4. Himmels leuchten gleich der Sonne. Ueber diesen Himmeln wölbt sich der Gorothmân. Die Seligkeit des 6. Himmels Açar-roshn (unendloses Licht, das zend. anaghra raocâo<sup>2)</sup> ist für die Helden, Gesetzgeber, überhaupt für die ausgezeichneten Frommen bestimmt. Der siebente höchste Himmel Anaghra raocâo<sup>3)</sup> ist Sitz der grössten Vollkommenheit, wo sich auch Zarathustra am goldenen Throne sitzend, befindet.

Beachtenswerth ist noch, dass das Ardâi-virâf-nâme keine, wie man doch glauben sollte, den 7 Himmeln entgegenstehende Einthei-

13, yâ khshathrá grêhmô hishaçat acistahîja demânê managhô „wer die Zerreiſſung des Reiches wünscht, der gehört in die Wohnung des schlechtesten Geistes“.

1) Vgl. Spiegel, Avesta Uebers. Bd. I. S. 251 N. 1; in d. E. trad. Sch. II. B. S. 102; Parsigr. S. 188.

2) Vgl. über diese Inconsequenz Sp. Einl. in d. tr. Sch. S. 125.



lung von 7 Höllen annimmt, vielmehr nur eine Hölle voraussetzt,<sup>1)</sup> zu der mehrere Wege führen.

### B. Fortsetzung.

Nachdem wir nun im Vorhergehenden aus den zerstreuten und vereinzelt Zügen, die wir dem Zendavesta und den ihrer Redaction nach zwar einer späteren, ihrem Inhalte nach aber einer ziemlich alten Periode parsischer Anschauung angehörenden Schriften entlehnten, ein einheitliches Bild über das Jenseits, die Vergeltung u. s. w. zu construiren versucht haben, wollen wir ein Gleiches mit den agadisch-talmudischen, weit auseinander liegenden Aeusserungen thun, indem wir zunächst jene herausgreifen, deren Berührungspunkte oder gar Identität mit den parsischen Ansichten ins Auge springen.

Eine solche Aeusserung ist vor allem die im Midrasch Genes. Rabba Ende des 14. Capitels gegebene. Hiernach sind im Menschen fünf seelische Potenzen vereinigt, denen ebensovielen Benennungen entsprechen. Diese sind 1. נפש, welche mit Rücksicht auf Deuter. 12, 23 die Lebenskraft ist (= جان) 2. רוח ist mit Beziehung auf Kohel. 3, 21 der Lebensgeist (= روان) 3. נשמה, welche durch das fremde Wort: אנופיא oder אנופיתא erklärt ist. Aruch s. v. hat offenbar die richtigere Leseart: אפי oder אפיתא, denn אפי(א) ist, wie ich vermuthet, das im Sadder Bund. genannte بوی = bôî und אפיתא(א) ist das zendische baodhō (vgl. Vend. VII, 3; XIII, 166; XIX, 26. 96; Yç. XXVI, 11; LIV, I), welches = „Bewusstsein“ heisst und die vierte seelische Kraft ausmacht, deren Function die citirte Stelle im Sadder B. folgendermassen

beschreibt: *بوی را در تن کار آنست که عقل و فهم و خرد و عویش و حفظ هر یکی به جای خویش نگاه دارد تا هر کس به کار خویش مشغول باشند و به کار خویش ورزند و قوت باز تن به خشد و اعضا [و] قوت یکدیگر دهند.* Das Bewusstsein hat die Aufgabe, den Verstand, das Gedächtniss, die Vernunft zu beobachten und an ihren Orten in Acht zu nehmen, damit sich ein Jedes mit einem Geschäfte befasse und seinen Auftrag verrichte und dem Körper Kraft verleihe, auf dass wiederum die Glieder einander Kraft geben sollen.“ Mit dieser sachlichen Mittheilung stimmt aber auch die des Midrasch überein, wenn er dem mit אפי bestimmten seelischen Theil die Function zuweist, dass er über die andern seelischen Potenzen gleichsam wache und dem Körper, der in Folge des Schlags

1) Die im 22ten Fragm. durch das Wegfallen der drei Höllen entstandene Lücke wird in der neuern Umarbeitung im Minokhired durch folgende drei Benennungen: Dumat (schlechter Gedanke), Duzhâkt (schlechte Rede), Duzh-varest (schlechte That) ausgefüllt.

schlaff und kalt werden würde. von neuem Kraft und geistige Regsamkeit zuführe.“

Die 4. und 5. Seelenkraft heisst יִיִדִיד und יִיִד, welche in der Bibel: Ps. 22, 21; 35, 17; 78, 50; Hiob 33, 18; 22, 28 als blosser Epitheta der Seele vorkommen. Diesen Seelenkräften schreibt der Midrasch keine besondere Function zu und sie scheinen überhaupt, analog der parsischen Annahme, als blosser Vervollständigung der Fünfzahl herbeigebracht zu sein.

Wenn des Menschen Lebenskraft der völligen Auflösung entgegen geht und der Mensch sich dem Tode nahe fühlt: da treten vor seine Seele alle seine Handlungen hin und sprechen: „so und so hast Du an jenem Orte, so und so in jener Zeit gehandelt“ Tanch. 11 a. (cf. Yt. 22. 2. 6, „In dieser Schreckensstunde ruft der Sterbende seine guten Werke vor sich und fleht: rettet mich vom fürchterlichen Todesgerichte, und die guten Werke antworten: Freund! gehe nur in Frieden, ehe Du zum Gottesgericht gelangt bist, sind wir schon dort und geleiten Dich dahin“ Pirke De R. Eliezer C. 34 (Yt. I. c. 9—15). Noch mehr! „Gott zeigt sogar dem Sterbenden, wenn er gerecht war, den Lohn für seine guten Thaten und den Ort seines Aufenthaltes im Paradiese“<sup>1</sup> Jalkut zu Jesajas § 330; Midr. Tanch. C. 1.

Ist der Mensch gestorben, schwingt sich seine Seele nicht sofort auf zum Himmel, sondern „umschwebt den Körper, von dem sie sich nur ungern trennt, drei Tage lang“ Jerus. Berach. (cf. Vend. 19. 91—96; Yt. I. c. 7). Nach der Meinung R. Chisdai's umschwebt die Seele trauernd den Körper sieben Tage Sabbath 152 a.

So wie ferner nach Annahme der Parsen dem Frommen seine guten Handlungen in Gestalt eines wunderschönen Mädchens, dem Bösewicht aber seine gottlosen Thaten in Gestalt eines hässlichen entgegenkommen: — so sagt auch der Talmud, — Ketub. 104 a cf. Sabb. 152 b — allerdings weniger sinnlich: „Wenn der Fromme das Zeitliche segnet, gehen ihm drei Schaaren dienstthuender Engel entgegen“<sup>2</sup>. Die eine Schaar spricht: „Er gehe ein in Frieden“:

1, Hiermit wäre sachlich zu vergleichen Sadder Bund. (bei Sp. I c. S. 119

در دین چنان گوید که آن روز که گیتی خرد آنکس یزند سه بار روان آنکس مینو گاهار بر تیرد و بیبهشت و گروثمان برد اورا نیکوی و پاداش . . . . . Im Gesetz heisst es: an jenem Tage wo man den Gēti-Khirid Jemandes vollbringt, ergreift der himmlische Gāhān seine Seele und bringt sie in das Paradies und den Goroθmān und zeigt ihm seine gute Vergeltung: seinen Ort und Aufenthalt, den er im Goroθmān einnehmen wird.“

2) Die Ansicht, dass die Fravashis der frommen Seele entgegenkommen und sie zum Paradiese geleiten, begegnen wir auch im Sadder Bund. (bei Sp.

die zweite: „Er, der gerade gewandelt“; die dritte spricht: „Er komme im Frieden und ruhe auf seiner Lagerstätte“ (Jes. 57, 2). Aber wenn der Frevler dahinscheidet, gehen ihm drei Schaaren verwundender Engel entgegen. Die eine Schaar ruft: „Keinen Frieden dem Ruchlosen“ (das. 48, 22); die zweite: „Trauernd liege er da“ (das. 50, 11) und die dritte sagt: „Fahre hinab und liege bei den Verstockten“ Ezech. 32, 19.

So wie nach dem Zend (Vsp. X, 22; Yç. IV, 9; XXXIX, 9 u. s. w.) die Seelen der Reinen in die Wohnung Vohumanô's eingehen und beim goldenen Thron Platz nehmen, so „gehen auch die Seelen der Frommen unter den Thron der Gottesherrlichkeit ein“ *Sabb. 152b.* — Eine fernere merkwürdige Uebereinstimmung mit der oben mitgetheilten Zendstelle (Vd. XIX, 94) „dass die Seele der Frevler gebunden fortgeführt wird“<sup>1)</sup>, zeigt auch die eben angegebene Talmudstelle, wo es heisst: *וְזַמְמוֹת יְהוֹלְכוֹת* — „die Seelen der Frevler gehen gebunden“.

Indessen wird auch die Seele des Frommen nicht gleich nach ihrer Trennung vom Körper ins Paradies aufgenommen; sie muss vielmehr erst Rechenschaft ablegen und wegen der ihr anhaftenden Vergehen die Strafe der Ruhelosigkeit abbüssen. Diese Strafe dauert zwölf Monate, bis zu welcher Zeit der Körper dem gänzlichen Verwesungsprozess anheimgefallen ist, alsdann die Seele in den Himmel fährt und nicht mehr herabkommt cf. *Sabb. l. c.* Wie gleichzeitig aus dieser Stelle erhellt, lässt der Talmud, ähnlich der oben vernommenen p. Ansicht, nur die Seele zur Rechenschaft ziehen. So auch der Midrasch Jalkut 123 a. „Der Körper, spricht Gott, ist,

چون روان آنکس که نوزود کرده باشد یا گیتی:  
خورد یشته باشد ازین جهان بشود بسر جنود پل روانهای وزر گان  
از روزگار زوانشت اسفندمان تا این روزگار همه از پس باز آیند و آنرا  
بخویشتن یکپروند و او را بکوفه خویش هم بهر کنند و روان او رامش  
نماید و جمله بهم راهی با او بروند تا او را بجایگاه خویش رسانند

1) Beachtenswerth ist die Huzvâresch-Glosse zu Vend. l. c.: *איז כנא* איזי פן בנר דר נרחנן אופתית אמח בנא דמיחנניתו אמח אחרבו אש מנא נרמן בנא אופתית אמח דרונר אש פן זך הם בנר בנא אור אשננדר Jedermann fällt durch einen Strick am Halse, wenn er stirbt; ist er rein, so fällt der Strick von demselben ab; ist er schlecht, so ziehen sie ihn an diesem Stricke in die Hölle, cf. Sp. l. c. S. 441.

2) *זממור* fasse ich als Derivat von dem chald. u. syr. *זממ*, Zaumi, Zügel, in der Bedeutung: Zaum anlegen, binden; vgl. Targum zu Cant. Cant. I, 10; vgl. auch *Sabb. 111b.* *קוטר א זממא* „das Knüpfen des Zaumes“; cf. Levy's chald. Wörterb. s. v.



aus der Erde genommen nicht vom Himmel, aber Du, o Seele, bist Bürgerin des Himmels, kennst dessen Gesetze, Du allein sollst Rechenschaft ablegen“.

So wie aber Bund. und Sadder Bund. eine nach der Auferstehung zu erfolgende zweite Rechenschaftsablegung lehren, nach welcher Seele und Körper wegen ihrer Sünden gestraft werden, so lassen auch Talmud, Synhedr. 91b, und Midrasch, Genes. Rabba 169. Jalk. l. c. bei der Auferstehung die Strafe an Seele und Körper vollziehen. „Zur Zeit der Auferstehung wird die Seele zu ihrer Rechtfertigung sagen: der Körper ist allein schuldig; er allein hat sich vergangen. Kaum habe ich ihn verlassen, so flog ich rein wie ein Vogel, durch die Luft. Aber auch der Körper wird seinerseits behaupten: Die Seele allein war der schuldige Theil, sie hat mich zur Sünde getrieben. — Kaum entfernte sie sich von mir, lag ich unbeweglich auf dem Boden und verschuldete weiter nichts. Und Gott legt von neuem die Seele in den Körper und sagt: sehet wie ihr gesündigt habt, jetzt gebet beide Rechenschaft.“

Die mit der zweimaligen Rechenschaftsablegung verbundene zweimalige Vergeltung ist aus zahlreichen Belegstellen nachweisbar; indessen bescheiden wir uns auf die Stellenangabe Tract. Sabb. l. c.; Themura 16a; Ketub. 111a; Midr. Ps. zu 149, 5; Midr. Cant. Cant. 9, 3. Nach den hier gegebenen Mittheilungen ist die noch vor der Auferstehung zu verabreichende Vergeltung beschränkt, während die zweite und umfassendere Vergeltung erst mit dem jüngsten Gericht, nach der Auferstehung erfolgt vgl. Aboda Zarah 3b. 4a; Nedar. 8b. wozu auch der berühmte Commentator R. Nissim zu vergleichen ist. Hierher ist noch zu beziehen folgende Stelle, Rosch Haschana 16b: „Am Gerichtstage werden die Menschen in drei Classen geschieden sein, in die Classe der vollkommenen Frommen, die sofort ins Buch des ewigen Lebens eingeschrieben werden; in die Classe der vollkommenen Freyler, die der Hölle verfallen, und in die Classe der sogenannten בינונים „Zwischenmänner“ d. h. die zwischen gut und schlecht schwanken und deren gute Handlungen von den bösen aufgewogen werden. Diese kommen auch in die Hölle, werden aber durch Busse wieder befreit“<sup>1)</sup>.

Was das Wesen der Vergeltung angeht, so enthalten hierüber Talmud und Midrasch ausser vielen ethischen Aeusserungen, die wir hier nicht betrachten wollen, auch viele crasse Aussprüche die, wie sich später ergeben wird, der parsischen Vorstellungssphäre angehören. Hier wollen wir nur einen mit dem oben besprochenen Yt. Fragment überraschend ähnlichen Midrasch (Jalkut Genes. §. 20) ausziehen: *שני כרכור (2) יש בנן ערן ועלהם ס' רבוי מלאכי השרה וכל אחד מהם זיו פניהם כזוהר הרקיע ומבהיק ובשעה שהצויק בא*

1) Vgl. die Tossaphisten z. St. Schlagwort *ליום הדין*.

2) Vgl. hierzu Anhang a.

אצלם מפשיסין מעליו הבגדים שעמד בהן בקבר ומלבישין אותו ח' בגדים של ענני כבוד . . . . . ומקלסין אותו ואומרים לו כך אכול בשמחה לחמיק ומכניסין אותו למקום נחלי מים מוקף ח" מיני וורדים הדסים . . וששים מלאכים עומדים לראש כל צדיק וצדיק ואומרים כך אכול בשמחה רבש שעסקת בחורה . . . ומתחדש עליהם לשלש משמורות משמר ראשונה נעשה קטון ונכנס למחיצת קטנים ושמח שמחת קטנים משמר שנייה נעשה בחור ושמח שמחת בחורים משמר שלישיה נעשה זקן ושמח שמחת זקנים . . ויש בגן עדן פ' ריבוי מיני אלנות בכל זויה הקטן שבהם משוכח מכל עצי בשמים ועץ החיים באמצע ונופו מכסה כלגן עדן ויש בו ח"ק אלף טעמים . . . וריחו „Zwei Edelsteine strahlen am Himmel des Paradieses, bewacht von sechs Myriaden dienstthuender Engel, deren jegliche Gestalt wie das Himmelsgewölbe glänzt<sup>1)</sup>. Beim Erscheinen des Frommen begeben sich ihm die Engel entgegen, ziehen ihm seine Todtenkleider aus und legen ihm Gewänder vom reinsten Aether an (cf. Bund. C. 31 und die mitgetheilte Sadder Bund.-Stelle), und singen ihm also entgegen: „Geniesse in Freuden deine Speise“ (cf. Yt. 22. 18). Hierauf begleiten sie ihn an einen köstlichen von tausenderlei Rosen und Myrthen umdufteten Ort (cf. Harviç-Péçit des Minokhired § 48), sechzig Engel umgeben jeden Frommen und singen immer also: „Geniesse in Freuden den süßen Honig“ (cf. Maidyo-zaremaya das.), weil du dem Gesetze treu bliebest (Yt. I. c. 13). — Hierauf zertheilt sich um den Frommen das Paradies in drei Abtheilungen. Er betritt die erste und schmückt sich mit der Blüthe der Kindheit, er betritt das zweite Gemach des Paradieses und geniesset die Freuden der Jugend, er gelangt in das dritte Paradies und freut sich mit den Greisen (cf. Yt. I. c. 15). Längs des Eden grünen Myriaden von Bäumen, deren pflanzter köstlicher und würziger duftet als die wohlriechendsten Pflanzen (cf. das. 7—10). In der Mitte erhebt sich der Baum des Lebens, der sich mit den weiten Zweigen ausbreitet und in sich tausenderlei von verschiedenem Geschmack und Wohlgeruch vereinigt“ (vgl. d. Paradiesbaum Harviç taokhma = Allsamen). „Aber, fügt der Midrasch bedeutungsvoll hinzu, als wollte er uns erst jetzt seine specifisch jüdische Ansicht über die Freuden des Paradieses sagen, aber die eigentlichen Freuden die der Frommen im Paradiese warten, können nicht geschildert werden — kein Auge hat sie erschaut, ausser Gott“ לא פרסם הק"ב כבוד המחקן להם יותר ויותר שנאמר אין לא ראותה אלורים וזלתיך וג'

So wie im späteren Parsismus begegnen wir auch im Talmud (Chag. 12 b.) der Annahme von sieben Himmeln, denen sechs bibli-

1) Auch nach Vend. II, 130 dienen die Bewohner des Paradieses von Yima als Lichter. Zarathustra fragt Ahuramazda: cayô âtaâêtê raocâo aghen ashâum ahuramazda yô avatha â raocayâetî âêtaêsva varefsva yô yimô kere-naoit „Von welcher Art sind die Lichter, o Ahuram., welche dort leuchten in den Umkreisen, welche Yima gemacht hat?“

*, was hat die talm. Eschatologie a. d. Parsismus aufgenommen!*

men entsprechen. Der erste und unterste Himmel heisst **1. = velum**). „Er rollt sich auf und dann wird das Reichel von unten) sichtbar“. Berach. 58b. Der 2te Himmel, an dem Sonne, Mond und die Planeten befestigt sind, heisst **2. = anagra** (רקיע), erinnert an anagra Raocão der Sitz des Lichtes, dem 3. Himmel **3. = anagra** (שחקים) wird für die Frommen Maana gemalen. 4. **4. = anagra** (זבול) befindet sich der Altar, wo der Engelfürst Michael (מכיל) ist. Der 5. Himmel die Wohnung der dienstthuenden Engel (מכיל) **5. = anagra** (מכין, klingt an nmána). — Im 6. Himmel **6. = anagra** (מכין) sind die Schatzkammern des Schnees <sup>2)</sup>, des Regens — die Wasserwohnung <sup>3)</sup> — und die Kammern des Sturmes <sup>4)</sup>. Im 7. Himmel **7. = anagra** (ערבות) sind endlich: Recht, Gerechtigkeit und Tugend, Schätze des Lebens, Friedens und Segens <sup>5)</sup>, die

1) S. unsere Abhandlung: „Ueber die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus“ in d. Abhh. für d. Kunde des Morgenlandes IV. B. Nr. 3 S. 27.

2) Vielleicht dachten sich kančotafedbra vafra) im Himmel den ewigen Schnee (Yt. 19.3) fort.

3) Entspricht dem Khào apam vend. XIII, 167. „Khào pait apam  
parđiti epitama Zarathustra „zur Wasserwohnung geht er, o heiliger Zarath“

4) Der oft (Vend. XIX, 44; Yç. XXII 27; XXV, 16; yt. 15, 4. 5 u. a. w.) genannte vavus uparðkairýð „die in den öhen wirkende Luft“ scheint eben falls im Himmel seinen Aufenthalt gehabt zu haben.

5) Unter diesem Schatz verstehe ich denjenigen, von dem, des sogenannten **בִּינוּיִם**, von denen oben gesprochen wurde, zugeeignet werden wird. In der That äussern sich auch, ganz dem **Hamésha** der Parsen entsprechend, **Midr. Jalkut Exod. § 395** und **Exod. Rabb. Ende C. 45**, wenn sie von einem Schatz sprechen, von dem einst Gott den Frommen zur Vervollständigung ihrer Tugendhandlungen theilen wird. **וַחֲרֹכֶךְ רִאֵהוּ (משנה) אוֹצֵר גָּדוֹל אָמַר אוֹצֵר זֶה שֶׁל מִי הוּא אֵל מִי שֶׁשׁ לוֹ אֵמֶר נוֹתֵן מִשְׁכָּרוֹ וּמִי שֶׁאֵין לוֹ אֵמֶר נוֹתֵן לוֹ מִזֶּה**, „hernach sah er (Moses) einen grossen Schatz, da rief er aus: für wen ist bestimmt dieser grosse Schatz? Da sagte Gott: wer Verdienste hat, der erhält von ihm, und der keine hat, dem theile ich umsonst zu und gebe ihm von diesem.“ So wie ferner die Bewohner des **Haméçtégn** Hitze und Kälte zugleich fühlen d. h. weder der Höllestrafe verfallen, noch der Belohnung theilhaftig sind, so lässt auch **Midr. zu Kohel. 7, 14** die **בִּינוּיִם** auf dem **Zwischenorte (miçvâna)** zwischen Paradies und Hölle Platz nehmen. **כִּמֵּה רוּחַ בִּינֵיהֶן ר' יוחנן אמר כותל ר' אחא אמר טפח ורבנן אמרי שתייהן** „Wie gross ist der Zwischenraum (zwischen dem Paradiese und der Hölle)? R. Jochanan meint: eine Wand, R. Acha: eine Spanne, die andern Rabbinen sind der Ansicht: beide seien nebeneinander, damit sie von einem Orte in den andern sehen können.“ Hiermit ist noch **כִּמֵּה דוּ מִינֵיהֶן** zu vergleichen wo es heisst: **וְאֶכְרַחֲמֵנִי וְאֶכְרַחֲמֵנִי מִמֶּנּוּ אֶכְרַחֲמֵנִי וְאֶכְרַחֲמֵנִי מִמֶּנּוּ אֶכְרַחֲמֵנִי וְאֶכְרַחֲמֵנִי מִמֶּנּוּ** „diese beiden himmlischen Wesen (Ormuzd und Ahriman) sind unbegrenzt; das höchste Unbegrenzte nennt man das anfangslose Licht, das niedere (Unbegrenzte) die anfangslose Finsterniss — zwischen beiden ist eine Leere und eines ist mit dem andern verbunden.



Seelen der abgeschiedenen Reinen (erinnert an vahista ahu ashaonáo), die Seelen die noch geboren werden sollen<sup>1)</sup>, der Than der Wiederbelebung, umgeben von Ophanim, Seraphim und Chajotengeln (siehe unten) und endlich der Thron der Herrlichkeit. — Bedeutungsvoll setzt aber nach dieser Specialisirung der Talmud abermals hinzu: מלך אל חי רם ונשא שוכן עליהם בערבות . . . ער כאן יש לך רשות מלך אל חי רם ונשא שוכן עליהם בערבות, ולבר, מכאן ואילך אין לך רשות לדבר „über ihnen thront in Araboth der König, der lebendige Gott, der hohe und erhabene, bis zu dieser Grenze konntest du Betrachtungen anstellen — nicht mehr von da ab und weiter“ — wie ich glaube aus Polemik gegen die Parsenansicht, dass Ormuzd im obersten Himmel Garônmâna mit seinen Amschaspands und den Seelen der Reinen verkehre. Aehnlich dem Ardäi-viráf-nâme nimmt auch der Midrasch (zu Ps. 11, 3) an, dass die sieben Himmel von sieben Classen der Frommen je nach ihrer aufwärtsführenden Rangstufe bewohnt werden: שבע כחות של צדיקים יהיו כוהר הרקיע כחמה וכלכנה כרקיע כוכבים כבכרים כשוננים וכלפזים. „Von den 7 Classen der Frommen, die den Himmel bewohnen, werden welche leuchten wie die Sonne, manche wie der Mond, andere wie das Firmament, manche wie die Sterne, manche wie die Blitze, wie die Lilien — wie die Fackeln.“

Consequenter als der Parsismus verfährt der Talmud, wenn er den sieben Himmeln — 7 Höllen entgegensetzt. So heisst es Sota 50 b, „David habe durch den siebenmal wiederholten Ruf des Wortes בני (cf. 2 Sam. 19, 1. 5) Absalom aus den 7 Wohnungen der Hölle befreit.“ Die ebenfalls biblischen Namen der sieben Höllen giebt Midr. Jalk. zu Ps. 11, § 656 folgendermassen an: נשיה ארץ, ארץ תחתית, צלמות, דומה, גיהנם, ואבדון, שאול: etwas variirt Erub. 19 a. Indessen stimmen Talmud und Midrasch auch in diesem Punkte mit den parsischen Quellen insofern überein, als sie, so wie diese, von der innern Oekonomie der Hölle bei weitem weniger mittheilen, als von der der Himmel. Die Annahme von sieben Höllen scheint überhaupt, analog den 7 Himmeln, aus den in der Bibel vorkommenden Namen sich herausgebildet zu haben, wie denn in der That Pirke D. R. Eliezer C. 43 nur von 7 Pforten — so wie Succa 52a von 7 Namen „des bösen Triebes“ die Rede ist.

Zum Schluss noch die Bemerkung, dass ähnlich der parsischen Annahme auch nach Talmud und Midrasch die Bewohner der Hölle am Ende der Tage begnadigt werden (v. weiter unten): „Nur diejenigen, die im Lande des Lebens (auf Erden) Schrecken verbreitet, die Sünde ihrer selbst wegen geübt und andere dazu verleitet haben, — werden von Generation zu Generation gerichtet. Das Gehinnom kann aufhören, nicht aber ihre Strafe“ שנחנן חיהוהם . . . בארץ חיים ושחטאן והחטיאן את הרבים נידונין בה לרורי דורות . . .

1) Yç. XXIV, 14; XXVI, 20; yt. 13, 17 u. sonst ist ebenfalls von den „fravaahis der ungeborenen Reinen“ die Rede.

Rosch Hasch. 17a. Aehnlich das 31te Cap. des Bundeshesh: **יִשְׁפֹּטוּן מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ הַיּוֹם אֵלֶּיךָ מֵרָחוֹק כִּי יִשְׁפֹּטוּן מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ הַיּוֹם אֵלֶּיךָ מֵרָחוֹק** „Jene, welche ihrer Werke wegen gemacht sind, — die ihrer Natur nach böse sind, — die lässt man solche Strafen erdulden, wie diejenigen, welche todeswürdige Verbrechen begangen haben, wie man sie andere Menschen nicht erdulden lässt.“

## II. Parsisch-talmudische Lehre vom zukünftigen Erlöser.

## C. Caoshyauc. — Ereignisse am Ende der Tage.

Ueber den zukünftigen Heiler in der Person Čaoshyañč (Sosiach bei den Spätern) <sup>1)</sup> giebt das Zendavesta schätzenswerthe Mittheilungen. Wir werden nur die für unsere Parallele nothwendigen Momente ins Auge fassen. Ein zur Erklärung des Namens und der Thätigkeit Čaoshyañč höchst wichtiger Text ist Farv. Yt. 129: yō aghat čaoshyañč verethragha — — — — — ačvat-eretāca nāma avatha čaoshyañč yatha viçpem abūm — — — — — n čāvayāt avatha ačvat-eretō yatha ačvaō hā ustanavaō av — — — — — vēghaghem paitistāt paitistātē bizangrō-cithrayaō drughō — — — — — ašhavarstahē tbaēshagbō. „Der da ist Čaoshyañč der — — — — — mit Namen und Ačvat-eretō mit Namen, deswegen Čaoshyañč — — — — — er die ganze bekörperte Welt heilen wird; deswegen Ačvat-eretō, weil er bekörpert seiend und lebendig dem Zerstören der Bekörperten widerstehen wird, zum Widerstand gegen die zweifüssige, mit Samen versehene Drukhs, zum Widerstand gegen den, die Reinen vergewaltigenden Hass.“ Diese Stelle sagt uns nun deutlich, worin die einstige Wirksamkeit des die Welt befruchtenden Heilers bestehen wird: in dem Bewirken der Auferstehung und der, dieser vorausgehenden Vernichtung der Dämonen des Luges und der Unreinheit <sup>2)</sup>.

Noch unzweideutiger giebt Zamy. Yt. 89—96 die Thätigkeit von Čaosh. an. Dort heisst es: yať upağhacat čaoshyañtem vere-thraghanem uta „anyaôçciť hakhayô“ yať kerenavât frashem ahûm azareshiñtem amareshiñtem afrithyañtem apuyañtem yavaêghim yavaêçûm vaçôkhsbathrem yať iriçta paiti uçêhistan ghaçât ghuyô amerekhtis dathaiti frashem vaçna ahûm „welche (Majestät) folgte Čaoshyañc dem siegreichen und den andern Freunden, wenn er machen wird die frische Welt, die nicht alternde, unsterbliche, un-

1) Ueber die Etymologie des Wortes *Çaoshyanç* (den die *Huzv. Ueber.* mit *סִיחַאוֹמְנֵר* = der Nützliche, wiedergiebt), vgl. Spiegel, *Avesta Ueber.* B. I S. 244 N. 1 und Windischmann, *Mithra* S. 79.

2) Vgl. auch Vend. XIX, 18: janāni paṛikāṁyānīmkhnānthaiti, yāhmāi uḥzayāitē ȳaoshyānē verethraja haca apaṭ kaṇȳayāt „Ich werde schlagen die Pari, vor der man das Knie beugt, bis dass geboren wird ȳaosh. der Siegreiche aus dem Wasser Kaṇȳa.“

verwesliche, nicht faulende, immer lebende, immer glückliche, freiherrschende, wenn die Todten auferstehen und die Unsterblichkeit der Lebenden kommt, die da nach Wunsch fördert eine frische Welt.“

Wie die durchschossenen Worte: *anyaôçeit bakhayô* offenbar besagen, werden ausser *Çaoshyañç* noch Freunde desselben erwartet, die bei der Auferstehung thätig sein werden. In der That ist auch in den Urtexten häufig von *Çaoshyañtô* „Heilern“ die Rede. Vsp. III, 26 werden sie neben den *Amesha-çpeñtas* anrufen als: *çaoskyañtaçca* <sup>1)</sup> *danhistê arsh-vacaçtemañ aiwyâmatemañ as-kbrâqanutemâ mazistê* „die Freigebigsten, die sehr wahr Redenden, kräftigsten, an Verstand glänzendsten, grössten“, cf. auch Vsp. XII, 21; Yç. XX, 6; XXIV, 14; XXXIV, 13; yt. 13, 17; 19, 22 <sup>2)</sup>, vor Allem aber die auch sonst wichtige Stelle Yç. LXIX, 13 fg.: *yatha ijâ vâçim nâshîma yatha vâ çaoskyañtô daçyunañm çuyamna vâçim bareñtê buyama çaoskyañtô buyama verethraghanô buyama ahurahê mazdâo frya vâzista açtayô yôî narô ashavanô humatâis mainimna hûkhtâis mrvatô hvarstâis verezyañtô* „damit wir segensreiche Reden führen, oder dass wir, Heiler der Länder, nützliche Reden verkünden, Heiler seien, Siegreiche seien, Freunde und Genossen des Ahuramazda seien als reine Männer, welche gute Gedanken denken, gute Worte reden, gute Werke wirken“. Aus dieser Stelle geht nun mit Bestimmtheit hervor, dass mit *Çaoshyañç* noch Genossen erscheinen werden. Höchst wichtig ist ferner die sich gleichfalls aus dieser Stelle ergebende Ansicht: dass jeder Fromme und durch gerechten Wandel Ausgezeichnete Anspruch machen darf, einst ein *Çaoshyañç* genannt, das heisst zu den Bewirkern der Auferstehung gezählt zu werden <sup>3)</sup>.

Indessen prägte sich eine typische Zahl von Heilern aus. Die hierauf bezügliche Stelle im Bund. I. c. lautet: *דר זך פרשכניה בנהא ירמין גרמשאן מרחאן יאאריבאן ינשטת איע זינרה זינמין בנהא ירמין גרמשאן מרחאן יאאריבאן ינשטת איע זינרה זינמין* „Bei diesem Wachsen der Körper (bei der Auferstehung) werden jene, von denen geschrieben steht, dass sie leben <sup>4)</sup>, fünfzehn Männer und fünfzehn Mädchen, dem *Çosiosh* zu Hilfe kommen.“

Was die Zeit angeht, wann *Çosiosh* erscheint, darüber verlan-

1) Ueber die Variante *Çaoskyañç* vgl. Windischm. I. c. S. 79.

2) Derselbe (Zoroast. Studien S. 237) vermuthet unter der in letztgenannter Yt.-Stelle gebrauchten Ausdrucksweise: *frashôcarethrañm çaoskyañtañm* „die neumachenden Heiler“, die *Çaoshyañç* an die Seite gesetzten Helfer, wiederzufinden.

3) Vgl. Windischmann Mithra S. 86.

4) Wie viel Menschen und wer die sind, die lebend im Paradiese bis zur Auferstehung weilen — behandelt die gründliche Untersuchung Wind. Zoroast. St. 244 fg. Hier nur die Bemerkung, dass auch nach Baba Bathra 17a sechs Personen lebend ins Paradies gekommen seien, vgl. Ketub. 77b, wo dies auch von R. Josua b. Levi, auch in anderer Beziehung noch ein Held der Sage, behauptet wird.

tet in den Texten nichts bestimmtes. Die Stelle aber — nämlich Anfang des schon oft genannten Bund. Capitels<sup>1)</sup> — wo eine mathematisch genauere Zeitangabe stand, ist durch einen in den Text eingeschlichenen Fehler sehr dunkel. Jedoch steht so viel fest, dass Čaoshyañ nach der traditionellen Annahme der Parsen den Endpunkt des Menschengeschlechts bildet, das heisst dann erscheint, wenn der aus dem Urmenschen abstammende Generationsprozess der Menschen geschlossen ist. Hierauf ist auch in den Texten — Yč. XXVI, 32. 33; LVIII, 2; yt. 13, 145 — in denen der Urmensch: Gayomerethna und Čaoshyañ zusammengestellt werden, angespielt. Hiermit wäre aber auch gleichzeitig das Erscheinen von Čaoshyañ genau genug fixirt, da wir anderweitig wissen dass: zrvāna akarana — Vend. XIX, 33; oder zrvāna-dareghô-qadhâta „die Zeit der Herrscherin der langen Periode“ einen, 12000 Jahre umschliessenden Zeitraum bezeichnet, der gleichfalls die Dauer des Weltbestandes ist. Wir können nicht umhin gelegentlich auch die von Prof. Spiegel<sup>2)</sup> aus einem kleinen Parsenfragment mitgetheilte Eintheilung dieses Zeitraumes hier zu erwähnen, weil wir auf dieselbe verweisen müssen.

Hiernach heisst es: مدّت دنیا دوازده هزار سال گشته است بدین دوز است تا سه هزار سال دنیا مستفید ساخته شده و تا سه هزار سال گیومرث . . تنها نشسته و بعد از نشستن پادشاه گیومرث تا رستاخیز „Die Zeit der Welt wird auf 12000 Jahre angenommen auf folgende Weise: 3000 Jahre vergingen, bis die Welt für sich selbst nutzbar gemacht wurde, 3000 Jahre wohnte Gayomarth allein in derselben, von Gayomarth's Regierungsantritt bis zur Auferstehung sind 6000 Jahre.“ — Bemerkenswerth ist die von Plutarch (de Is. et Os. C. 47) im Namen des Theopompus mitgetheilte Eintheilungsweise, nach welcher die Parsen den Weltbestand auf 6000 Jahre festsetzen: Θεόπομπος δὲ φησὶ, κατὰ τοὺς Πάρσιους ἀπὸ μέρους τρισχίλια ἔτι τὸν μὲν κρατεῖν τὸν δὲ κρατεῖσθαι τῶν θεῶν, ἀλλὰ δὲ τρισχίλια μάχεσθαι καὶ πολεμεῖν καὶ ἀναλίσκειν τὰ τοῦ ἑτέρου τὸν ἕτερον.

Zur Ergänzung dieser Momente fügen wir einiges über die Ereignisse am Ende der Tage aus den traditionellen Schriften der

1) Nach Erwähnung der Thatsache, dass am Ende der Tage die Menschen immer weniger essen werden, heisst es dann: אָהרַי פִּים רָאָאָר דְּכוּמְנָד אָהרַי פִּים רָאָאָר דְּכוּמְנָד כִּנָּא חִירְשֵׁנִשׁ רִוּיִן פִּנָּן . . . [אָהרַי פִּים רָאָאָר דְּכוּמְנָד] „Dann enthalten sie sich auch der Milch und der Pflanzen und geniessen bloss Wasser bis . . . [Sp.: sehr viele Jahre] des Jahres, waun Sosiosh kommen wird, gelangen sie zum Nichtessen.“

2) In dieser Zeitschr. Bd. V, S. 228.



Parsen hinzu. In erster Reihe verdienen Erwähnung die in der Huzvâresch-Glosse zu Yç. C. 28 zuerst genannten Namen: Hoschêdar und Haschêdar-mâh — bei den Späteren Oschêdar-bâmi und Oschêdar-mâh — unter denen die Parsen zwei Propheten verstehen, die dem eigentlichen Heiler Çaoshyariç vorangehen und je ein Hazâr (1000 Jahre) regieren werden <sup>1)</sup>. Weitere interessante Mittheilungen, vorzugsweise über die Ereignisse der letzten Tage, giebt das Jâmâçp-nâme — Unterredungen des Schâh-Gustaçp mit Jâmâçp enthaltend — dessen hauptsächlich Inhalt Prof. Spiegel in seiner Avesta-Uebers. B. I. p. 33 f. und Parsigrammatik p. 192 mitgetheilt hat. — Hiernach werden am Ende der Tage grosse Plagen über die Menschen hereinbrechen, Pest und schwere Krankheiten herrschen <sup>2)</sup>. Die Heere der Araber, Griechen und Römer werden an den Ufern des Euphrat grosse Schlachten liefern. Es sterben so viele Menschen im Kriege, dass das Blut der Erschlagenen Mühlen treibt. Unter dem bald darauf auftretenden König Hamâvend wird die augenblicklich etwas gelinderte Noth alsbald grossen Drangsalen Platz machen. Wölfe und reissende Thiere richten grosse Verwüstungen an, aber auch die sittliche Verderbniss nimmt so überhand, dass die Verachteten mit den Geehrten und Frommen ihren Spott treiben. Nach dieser Zeit erscheint Oschêdar-bâmi, der zum Zeichen seiner Sendung die Sonne zehn Tage lang in der Mitte des Himmels wird stehen lassen. „Wiederum wenn das Hazâr des Oschêdar-bâmi zu Ende geht, wird der Winter (Malkosch) eintreten, es wird drei Jahre Winter bleiben und heftige Kälte, Wind, Sturm und immerwährender Regen kommen, so dass diese Welt öde wird und die Menschen und die lebenden Thiere meistens sterben <sup>3)</sup>).

Es tritt dann das Zeitalter (das Hazâr) des Oschêdar-mâh ein, die bösen Geister verschwinden auf eine Zeit, kommen aber bald wieder zum Vorschein. Dies dauert, bis endlich Çosiosh auftritt, und mit ihm die selige Zeit der Auferstehung anbricht. Nach dem Ulemâ-i-Islâm wird Oschêdar-bâmi, Oschêdar-mâh und Çosiosh je einer einen Nosk (Abschnitt) des Avesta mitbringen, der bis dahin nicht gekannt war.

1) Vgl. das. Bd. I, S. 263.

2) Diesen Passus erwähnt schon Plutarch (l. c.): *ἐπειτα δὲ χρόνος εἰμαρμένος, ἐν ᾧ τὸν Ἀρειμάνιον, λοιπὸν ἐπάγοντα καὶ λιπὸν, ὑπὸ τούτων ἀνάγκη θηταρῆναι παντάπασι καὶ ἀθανιοθῆναι, τὰς δὲ γῆς ἐπιπέδου καὶ ὁμιλῆς γενομένης ἓνα βίον καὶ μίαν πολιτείαν ἀνθρώπων μακρυῶν καὶ ὁμογλώσσων ἀπάντων γενέσθαι κ. τ. λ.*

3) Bei Sp. Parsigramm. S. 194:

... دشم باره چون هزاره اوشیدر [یامی] باخر رسد مستان ملکوش  
باشد و سه سال زمستان باشد وزان سرمای سخت و یان و دمه و بارانهای  
پیوسته که این جهان ویران شود و مردم و جانواران بیشتر بمیرند ..

## D. Fortsetzung.

Treten wir nun an die talmudisch midraschischen Quellen heran, so werden sie die vorstehend gegebenen Momente vollkommen bestätigen. — Zunächst finden wir auch hier die Behauptung, dass mit dem Erscheinen des Messias alle beschädigenden Geister, die bis zu diesem Zeitpunkt ihr Wesen getrieben haben<sup>1)</sup>, verschwinden, ja in Engel verwandelt werden. Die Belege hierfür haben wir an einem andern Orte zusammengestellt<sup>1)</sup>. Als Nachtrag zu dem dort Gesagten, sei noch erwähnt: Midr. Jalkut zu Jesajas § 285: „Wann bekundet Gott mehr seinen Ruhm, wenn beschädigende Wesen sind oder wenn es deren keine giebt? Sicherlich wenn sie vorhanden sind, aber nicht beschädigen dürfen“<sup>2)</sup>. Dieser an sich schon tief-sinnige Gedanke scheint mir ausserdem noch gegen die gangbare parsische Ansicht zu polemisieren, welche die Existenz der Daévas sich nicht anders, als für die sociale und sittliche Weltordnung nachtheilig denken kann.

Neben der geläuterten Annahme, dass die Auferstehung ausschliesslich durch den, mit unbeschränkter Machtvollkommenheit ausgerüsteten Schöpfer bewirkt wird, bildete sich nach dem Vorgang des Parsismus eine andere Vorstellung aus, die nämlich: dass der Messias sowie „alle durch frommen Wandel Ausgezeichnete bei der Todtenauferstehung thätig sein werden“<sup>3)</sup>. Ja es ist geradezu überraschend die typische Zahl der bei der Auferstehung wirkenden Gesalbten, ähnlich der parsischen Angabe auf 15 reducirt zu finden vgl. Succa 52 a.

Analog der ständigen von den „Heilern“ gebrauchten Redensart: „die neuzuschaffende Welt sei unverweslich, nicht faulend, immer lebend“ u. s. w., sagt auch der Talmud — Synh. 92 a: „Die Auferstandenen kehren nicht mehr zum Staub zurück“.

In gleicher Weise nehmen auch Talmud und Midrasch an: dass der Messias den menschlichen Generationsabschluss bilden werde, so dass des Messias Seele die letzte von den präexistirend gedachten Seelen sein werde: „der Sohn David's (der Messias) erscheint nicht eher, als bis die Seelen im Pleroma zu Ende gehen“<sup>4)</sup> — Und Midrasch Levit. Rabba C. 15 wird sogar der Messias ganz so, wie es die Zendtexte thun, mit dem Urmenschen zusammengestellt<sup>5)</sup>. Die mit der Ankunft des Messias zusammenfallende Welt

1) Vgl. m. Abhandlung S. 70 fg.

2) אִסְתִּי שִׁבְחוֹ שֶׁל הַקָּדָשׁ בּוֹמֵן שִׁישׁ מְזִיקִין אֹר בּוֹמֵן שְׁאִין מְזִיקִין? הוּא אֹמֵר בּוֹמֵן שִׁישׁ מְזִיקִין וְאִין מְזִיקִין

3) Vgl. Pesach. 68 a; Synhedr. 91 a: אֶתְיָדִין צְדִיקִים שִׁיחִיו אֶת הַמָּתִים

4) Vgl. Aboda Zarah 5 a; Midr. Jalk. zu Jesajas § 831: אִין בֶּן דָּוִד בָּא עַד שִׁיכְלוּ כָל הַנְּשֻׁמוֹת שִׁבְנוֹן

5) אִין מִלָּךְ הַמְּשִׁיחַ בָּא עַד שִׁיכְלוּ כָל הַנְּפֻשׁוֹת שֶׁעָלָו בַּמַּחֲשָׁבָה „der Messias-  
להבראות ואלו הן האמורות בספרו של אדם הראשון“



ist, ähnlich der von Theopompus berichteten parsischen Annahme, von der Dauer von 6000 Jahren, die ebenfalls in drei Perioden eingetheilt werden. „Der Bestand der Welt beträgt 6000 Jahre; 2000 Jahre war diese wüste, 2000 Jahre vom Gesetz beherrscht, 2000 Jahre sind bestimmt für die Zeiten (Hazâre) des Messias“<sup>1)</sup>. Nach einer andern ausdrücklich als persisch bezeichneten Welteintheilung heisst es: „nach 4291 Jahren nach der Weltschöpfung wird die Welt verlassen sein. Diese Zeit füllen die Kämpfe mit den חַיִּים Dra- chen, die Kriege gegen Gog und Magog und die Hazâre der Mes- siasse aus — die Neuschaffung der Welt aber erfolgt erst nach 7000 Jahren“. Hiernach betrüge die Dauer der Welt von ihrer Schöpfung bis zu ihrer „Erneuerung“ einen Zeitraum von 11291 Jahren, was der Periode von: zrvâna-daregho-qadhata sehr nahe kommt. In der That erinnert schon die sprachliche Einkleidung dieses Satzes an dessen persischen Ursprung. Auch nach der par- sischen Annahme wird die Schlange *šah* von ihren Banden, mit denen sie an den Berg Demâvand gefesselt war, befreit und viel Unglück stiften, bis sie vom Sâm-Kêrôçâpa besiegt wird<sup>2)</sup>. Ebenso erinnert der in dem angeführten Talmudtexte genannte Kampf mit Gog und Magog (eine Collectivbezeichnung für verschiedene mäch- tige, aber rohe Völkerschaften) an die bereits mitgetheilte parsische Annahme von den gewaltigen und hartnäckigen Kriegen, mit denen die Menschen am Ende der Tage heimgesucht werden. Diese Kriege, von denen Sabb. 118 a; Synh. 98 b; Jalkut zu Maleachi § 596 ausführlich die Rede ist, wurden für so nothwendige Vorzeichen der messianischen Zeiten angesehen, dass es sprichwörtlich wurde: „Wenn Königreiche sich betehden, hoffe der Ankunft des Messias entgegen“<sup>3)</sup>. Wie das Jamâçp-nâme, so benennt auch der Midrasch Jalkut § 359 die sich bekämpfenden Königreiche: Die Perser, Ara- ber, Römer<sup>4)</sup>.

So wie ferner nach dem Jamâçp-nâme das Blut der Gefallenen Mühlen treiben wird: so lässt auch der Midrasch Jalk. Ps. § 869. „vom Blute der im Kriege umgekommenen Frevler Bäche füllen,

könig kommt nicht eher, bis die Seelen, deren Geburt von Gott berechuet ist, zu Ende sind; diese Seelen sind im Buche des ersten Menschen verzeichnet.“

1) בין גנזי פרס מצאתיה וכתוב בה לאחר ר' אלפים ומאתים וחששים ואחר שנה לבריאת של עולם העולם יחום מהן מלחמות חנינים, מהן מלחמות גוג ומגוג והשאר ימות חמשיה ואין הקב"ה מחדש את עולמו אלא לאחר שבעת אלפים שנה

2) Vgl. den Text bei Spiegel, A. U. s. a. O. S. 34. N. 1.

3) Cf. Genes. Rabb. C. 42: אם ראתי מלכויות מתגרות אלף באלף צפה לרגלו של משיח

4) שנה שהמלך משיח נגלה בו כל מלכי אומות נתגרות זה בזה: מלך פרס מתגרה במלך ערבי, והולך מלך ערבי ליטול עצה מהם וחוזר מלך פרס ומחריב כל העולם

deren Wellen Alles dahinschwemmen, — und wird sogar der Vogel in der Luft in Ermangelung des Wassers vom Blutbache trinken müssen<sup>1)</sup>.

So wie ferner nach der Tradition der Parsen dem Čaosh. noch zwei Propheten (Heiler) vorausgehen, welche die Messiaszeit einleiten und anbahnen: so auch nach dem Midrasch Jalk. Jesaj. § 305, 518: „Wenn Gott seine Majestät Israel wird zuwenden wollen, so thut Er dies nicht auf einmal, weil es so viel Gutes nicht ertragen könnte und plötzlich stürbe“<sup>2)</sup>. Daher müssen dem eigentlichen Messias zwei Vorläufer vorausgehen, in der Person des Messias Sohn Josef's, und des Messias Sohn Efraim's<sup>3)</sup>. Indessen ist das Zeitalter (דור) dieser Vorläufer keine glückliche, „die Zahl der Jünger des Wissens verringert sich, Kummer und Drangsal lassen die Menschen verschmachten. Leiden und Plagen erneuern sich, und ein Verhängniß verdrängt das andere“<sup>4)</sup>. Noch ergreifender als das Jamācp-nāme schildert der Talmud — Synh. l. c.; Sota 49 b — die Sittenverderbniss dieser Zeit. „Knaben beschämen Greise, diese müssen sich ehrerbietig erheben vor jenen, die Tochter widersetzt sich der Mutter, — es herrscht die Unverschämtheit eines Hudes“<sup>5)</sup>. — „Das ganze Reich verfällt dem Unglauben“<sup>6)</sup>. — „המלכות לזרת צדוקים“. In dieser Zeit trifft die Menschen noch grösseres Unglück. Gott sendet ihnen einen König, dessen Verordnungen unerbittlich sind wie die Haman's<sup>7)</sup>: הק"ה ממיר להם מלך שגזרוהו קשות כהמן. Ueberdies wird ein stellenweise

1) לחיר לבוא נהרות יורדים מדם של רשעים והעוף בא לשחוח מנחל של דם והנחל עושה גלים והגל בא לשוטף

2) נשעה שה'קנה מנלה שכינתו על ישראל אינו נגלה עליהם נשעם אחת מפני שלא יכלו לעמוד באותה טובה וכפחע פחעים ימותו

3) Vgl. ausführliches hierüber Sucea 52 a; Midr. Jalk. l. c. Targ. Jonath. zu Exodus 40, 12; Cant. Cant. 4, 5; 7, 3; Raschi zu Jesaj. 24, 18; Ibs. Esr. Ps. 80, 18.

4) Das hier oft genannte דור dürfte begrifflich mit dem pers. چوار confundirt worden sein!

5) דור שבן דור בא חלמירי חכמים מתמעטים והשאר עיניהם כלות ביגון ואנחה וצרות רבות וגזרות קשות מתחדשות עד הראשינה סקודה שנייה ממדת לבא

6) Synh. 97 a.

7) צדוק ist hier, wie ich vermthe, das aus dem Persischen auch ins Arabische übergegangene زنديق oder نذيق; Ungläubiger, vgl. Vallers a. v. Vielleicht könnte man aber auch bei dieser völligen sachlichen Uebereinstimmung der mitgetheilten parsisch-talmudischen Stellen an eine Corruption des Wortes צדוק = צדק = ضحك, der, wie erwähnt, nach dem Volksglauben um diese Zeit herrschen wird, denken?!

8) Ebenso erinnert der hier gar nicht passende Name des Königs (?) Haman weit eher an Hamāvend (vgl. oben).

andauernder Regen fehlen (cf. den Malkosch des Jamâcp-nâme), grosse Hungersnoth herbeiführen und es sterben Männer Weiber und Kinder<sup>1)</sup>.

Indessen tröstet R. Gidel, dass es mit Israel in den, dem Messias vorangehenden Zeiten doch nicht so arg bestellt sein werde. cf. Synh. 98 b: עתידין ישראל דאכלו שני משיח א"ל ר' יוסף פשיטא: אכלא מאן אכלי לה? חלק ובלק אכלי לה. Dieser äusserst schwierige, meines Wissens noch nicht erklärte Satz ist auch nur durch das Vorhergehende verständlich. — Wie erwähnt, nahmen die Parsen an, dass am Ende der Tage „Wölfe und reissende Thiere“ die Menschen anfallen und die von tausenderlei Plagen Geretteten zerfleischen werden. Diesem Volksglauben will der tröstende Ausspruch R. Gidel's entgegen treten. Der Sinn der Stelle wäre sonach: Israel werde in der Zukunft überdauern משיח<sup>2)</sup> die beiden Messiasse. Gewiss sagte zu R. Gidel R. Josef: wer denn sonst als Israel? „Weil, erwiderte R. Gidel, die Volksmeinung dahingeht: dass die Menschen durch: חלק ובלק, — was Raschi in einer Erklärung richtig mit בוקה ומבוקה ומבוקה des Nahum 2, 11 vergleicht, — reissende und zerfleischende Thiere getödtet werden.“

Eine fernere Uebereinstimmung mit dem Jamâcp-nâme ist noch die, dass auch der Talmud als Vorzeichen der unmittelbaren Ankunft des Messias „die Finsterniss, welche diese (bösen) Leute bedecken werde“ angiebt cf. Synh. 99 a. לכי חפי להו חשיכה להנהו אנשי. So sprechen auch oft die Midraschim (cf. Genes. Rabba C. 3, C. 42; Tanchuma p. 16 u. s. w.) von einem nach der Ankunft des Messias sichtbar werdenden Lichte<sup>3)</sup>.

Auch die mehrfach — Midr. Gen. R. C. 98; Midr. Jalk. zu Ps. § 682; Midr. Ps. zu C. 21 — genannte Behauptung, dass „der Messias drei Gebote (wohl jeder der Messiasse je ein Gebot) mitbringen werde“, recurirt auf die gleichlautende Annahme der Parsen, dass jeder Heiler einen noch nicht gekannten Nosk mitbringt (oben); nur fügen die Midraschstellen polemisirend hinzu „dass dies nur gegenüber den andern Völkern, nicht aber für Isr. gelte“.

### III. Ueber die parsisch- talmudische Lehre von der Auferstehung.

Seitdem Windischmann's „Zoroastrische Studien“ veröffentlicht sind, wird wohl die auf die Autorität Burnouf's und Spiegel's sich stützende Meinung: „die Lehre von der Auferstehung der Todten (frashôkerete, pârsi = frashégard) sei der altérânischen Religion nicht bekannt gewesen“, einer entgegengesetzten durch die von der

1) Synh. l. c.

2) Dass hier die Worte משיח משיח die beiden Messiasse (Messias b. Josef und Messias b. Efraim) nicht die Jahre des Messias besagen wollen — geht aus dem ganzen Zusammenhang hervor.

3) Cf. auch unsere Abhandlung l. c. S. 70 fg.

Auferstehung sprechenden Texte begründeten Ansicht Windischmann's<sup>1)</sup> gewichen sein. Ebenso wenig braucht es ferner betont zu werden, dass der, freilich noch in mehr als einer Hinsicht ängstliche Bundehesh seinem wesentlichen Inhalte nach alt ist. Dies vorausgeschickt, können wir füglich von einer Darstellung der parsischen Auferstehungslehre, und weil letztere in den Grundtexten nur andeutungsweise<sup>2)</sup> und beiläufig erwähnt wird, von der Auferstehungslehre des Bundehesh reden. Wir werden daher bei unserer Parallele auch nur den Bund. resp. das 31. Cap. desselben, das von der Auferstehung handelt, vorzugsweise ins Auge fassen, und nur den von Spiegel (Einleit. in d. trad. Sch. d. P. II B S. 244 fg.) transscribirten Theil ausziehen, der sich mit talmudisch midraschischen Aussprüchen vergleichen lässt.

Wir beginnen mit der Frage Zarathustra's:

איז תנו ר נאח בורח מיא גלית מן איז ראנאר נהנגניח ריסקאחניג  
נינו דהנגניח אנהומא פסאנו כנה: . . .  
אח גורתאך דאח איז דר דמיה בנא פרינך ראנאר רוסת פון אפון  
אחא דהנגניח אמתס דר אורור רג דאח גונך גונך אמתס דר אורור  
אחאניך מנרום אהאש דהנגניח אסיגשש אמת דר בורחאר דס פוס  
דהנגניח גויא גויא פוסת ונאחן חון פאי גשם וגוש  
אחאניך מנרום פישך בנא דאח אמתס נר מיא פאי דהנגניח בנא  
גלית אפר דהנגניח מן וך גיחי מיא בורח חממן אישך קאמך ואריח  
. . . אינך אינך מן נרמנשאן אמתס דהנגניח פחש וישח נארתר  
דחינת איז ריסקאחניג כנהן גים דר ריסקאחניג אנהאארש גינון  
רימנשאן אמת נרמנשאן כנה דא דהנגניח דהנגניח מן דהנגניח  
סאכ נכיר אמת וך דא דהנגניח ארין בנא כנה וך דהנגניח גים  
ראנאר דא שאח כנהן . . .

„Den Körper, welchen der Wind fortgetragen<sup>3)</sup>, das Wasser fortgeführt hat, woher soll man ihn wieder machen, wie soll die Auferstehung der Todten statt finden?“ Darauf antwortete Ormazd:

„Wenn durch mich das Getreide geschaffen wurde, das, wenn man es in die Erde legt, wieder aufwächst und mehr wird; wenn ich den Bäumen Adern gegeben habe nach ihrer Art; wenn ich

1) Vgl. vorzüglich S. 231 fg.

2) Cf. Vend. XVIII. 109. imem tē narem niçerenaomi imem mē narem niçarāyāō upaḫrem frašōkeretum „Diesen Mann übergebe ich dir, diesen Mann gib mir wieder zurück bei der starken Auferstehung“ Yç. LXI, 8 daroghemat: aipi zrvānem upa ḡraim frašōkerestim hadha ḡrayāō vaḡhuyāō frašō keretōit „Die lange Zeit bis zur Auferstehung, nebst der hehren, guten Auferstehung“. Yç. XXX, 9 yōi im frašhem kerenaon ahūm „möchten wir diejenige sein, die diese Welt neu machen werden“ (v. oben) vgl. ferner über die of. Yç. XLV, 19; XLIX, 11. LXIV, 61 und sonst vorkommende Redensart: hyr vaḡna frašōtemem „wie es dem Willen nach am förderlichsten ist“. — Ausführlicher über die Auferstehung handelt Zamyād-yast 11 fg.

3) Der Ausdruck, dass der Wind den Körper und die Seele der Bösewichter forttrage und verwehe, kommt auch Rosch-Hasch. 17a und Midr. Jalk. 88 vor.



mit Bäumen und andern Dingen das Feuer geeinigt habe, ohne dass sie verbrennen<sup>1)</sup>; wenn ich in die Mutter das Kind gelegt habe, je der Haut, den Nägeln, dem Blute, den Füßen, Augen, Ohren und andern Dingen ihre Verrichtungen angewiesen habe —; wenn ich dem Wasser Füße gegeben habe, dass es laufe; die Wolken geschaffen habe, welche das irdische Wasser aufnimmt und herabregnet, wo ich will . . . . . wenn ich jedes dieser Einzeldinge geschaffen habe: so war mir dies schwerer zu thun, als die Auferstehung zu machen, da ich bei der Auferstehung die Hilfe jener habe, die nicht da waren, als ich jenes schuf. Merke nun auf: Dies Alles ist einst gewesen und ich schuf es, und das was schon da war, sollte ich nicht wieder schaffen können?“

Alle hier beigebrachten Punkte kehren im Talmud und Midrasch wieder. Das Bild von dem Getreidekorn, das in den Schooss der Mutter Erde gelegt in zahlreichen Halmen aufschiesst, wird oft für den Beweis der Auferstehung urgirt cf. Synh. 90 b; Ketab. 111 b; Pirke DR. Eliezer C. 33: מה חסה שנקברה צרומה ויצאה בכמה לבושין צדיקים שנקברו בלבושין על אחת כמה וכמה „Wenn schon das Weizenkorn, welches nackt eingegraben wird, in mannigfachen Kleidern von Halmen aufschiesst — um wie viel mehr werden die Frommen auferstehen, die mit ihren Kleidern begraben werden.“ So wie der Bund. das Wunder der Auferstehung mit dem Wunder der Geburt und dem des Regens zusammenstellt: ganz so der Talmud Taanith 2a; Synh. 113 a. ג' מפתחיה בידו של הק"ה שלא נמסרה ביד שליח וא"ל הן: מפתח של גשמים ומפתח של חיה ומפתח של תחיית המתים.

„Drei Schlüssel liegen in Gottes Hand, die keinem Gesandten anvertraut werden, diese sind 1. der Schlüssel des Regens, 2. des Geborenwerdens, 3. der Auferstehung“, ähnlich Midr. Deuter. Rabba C. 7. und Gesen. Rabba C. 13, wo, ganz so wie im Bund., das Wunder der Auferstehung den beiden andern Wundern, als das leichtere, nachgesetzt wird. Aber alle diese Stellen haben den Zusatz: dass diese Schlüssel nur in Gottes Hand liegen — wie ich glaube, aus Polemik gegen die parsische Annahme des Bund., dass zur Auferstehung noch helfende Genien herbeigezogen werden.

Auch der im Bund. letztgenannte Passus kommt Synh. 91a, fast möchte man sagen: als Uebersetzung vor. „Ihr Thoren! sagte ein Ungläubiger zu Gabiha b. Pesisa, ihr glaubet: dass eines Tages die Todten ins Leben zurückkehren; — stirbt doch der Lebende und der Todte sollte wieder leben? Thoren ihr! antwortete der Gesetzeslehrer, merke es Dir wohl: wer nicht war, ist; wer war,

1) Vgl. über „das Feuer in den Bäumen“ das sog. urvázista-Feuer unsere Abb. I. c. S. 33. — Auch nach der talmudischen Ansicht lodert in den Bäumen Feuer und ist es daher ein ganz consequentes Verfahren, wenn die jüdische Angelologie Gabriel, dessen Wesen Feuer ist (siehe das.), über das פירות (Kochen, Reifen) Zeitigen der Baumfrüchte gesetzt sein lässt; cf. Synh. 95 b.

sollte der nicht von neuem sein können?!<sup>1</sup> Ueber die Zeitdauer, in der die Auferstehung erfolgt äussert sich der Bundeh. wie folgt: **בְּשֵׁנֵי שְׁנֵי הַמָּאָד רִיבֵי וְרֵאשִׁיבֵי אֵמֶת מֵרְחוֹם מָאָם וְכוּמִינֵיבֵי מִנְּגֵי אֲמִרֻבִּיבֵי דְרִיבֵיבֵי מֵרְחוֹם לְכָא אִישׁ מִן חֲמִשָּׁן רֵאשִׁיבֵי מִכִּינֵיבֵי אִיגִשָׁאן נֶאֱוֵן בְּכָא זְרִינִיבֵי אַחֵר אֲמִחִשָׁאן חֲרוֹסֶף חָאן וְאִחֲוִימֵיבֵי חֵזֶן כֶּרֶף רֵאשִׁיבֵי דְהִינֵיבֵי אֲדִיגִשָׁאן אִינִיבֵי בְּכָא יִהְיִיבֵיבֵי**. „In 57 Jahren werden alle Körper gebildet sein. Wenn die Menschen sich hinstellen (aufstehen) Gute und Böse, so steht jeder da auf, wo er seinen Geist ausgehaucht hat. Wenn die ganze bekörperte Welt ihren Körper erhalten haben wird, macht man die Arten. Was zunächst die Zahlangabe von 57 Jahren angeht, so ist nicht abzusehen, warum gerade in so vielen Jahren die Auferstehung vollendet werden soll. Windischmann a. a. O. S. 242 meint „es sei eine Parallele zur Geschichte des Menschengeschlechtes, wo 50 Jahre verlaufen, ohne dass Meschia und Meschianc zeugen, worauf sie dann 7 Paare hervorbringen, welche 7 Jahren entsprechen.“ Ich wage eine andere Vermuthung aufzustellen, und für die Lesart **הֵפֶת סְנֵאָה הֵפֶת** = 57 die Conjectur: **מִנְּגֵי הַפְּרָאָה** = 75 vorzuschlagen. Wir hätten dann eine symbolische Zahl, die an die Schöpfungszeit des Menschen erinnert, welche — nach Aferi-Gahanbâr 19 —, 75 Tage betrug. Eine solche Reminiscenz bei der Neuschöpfung des Menschen wäre zum mindesten gut gewählt. An diese Reminiscenz würde sich aber noch eine zweite knüpfen, nämlich die ebenfalls 75 Tage dauernde Schöpfungszeit der Pflanzen vgl. Rivaiet (bei Spiegel trad. Sch. d. P. II B. S. 162):

در آفریدن آسمانی نخست آسمان پیدا کرد باندازه بیست و چهار در  
نست و چهار هزار فرسنگ بالا تا بکروتمان برسد بر شدن در روی آسمان  
وبعد از چهل و پنج روز آب پیدا بکرد وبعد از شصت روز از آسمان آب  
زمین پیدا بکرد وبعد از هفتاد و پنج روز نباتهای بزرگ و خورد پیدا  
کرد. „Beim Schaffen machte er (Ormazd) zuerst den Himmel, eine  
Strecke von 24 mal 24000 Farsangen würde das Hinaufsteigen bis  
oben zum Gorothmân betragen. Nach 45 Tagen machte er das  
Wasser, nach 60 Tagen aus Himmel und Wasser die Erde, nach  
75 Tagen die grossen und kleinen Pflanzen“. Die Vermuthung, dass auch an die Schöpfungszeit der Pflanzen erinnert  
werden soll, scheint mir um so annehmbarer, als ja, wie wir unten  
sehen werden, die Auferstehung nur mit Hilfe der Haomapflanze  
ermöglicht werden kann.

Um nun auf die jüdischen Quellen zurückzukommen, gestehe ich, das Moment der Zeitdauer, während welcher die Auferstehung

1) S. 164 ist in der Uebersetzung dieser Rivaiet-Stelle Zeile 3 v. unten 75 für 57 zu emendiren.



vor sich gehen soll, nicht belegen zu können. — Im Uebrigen konnte auch der Talmud diese Ansicht nicht acceptiren, da vom streng monotheistischen Gesichtspunkte betrachtet, bei einer nur durch Gott zu bewerkstelligenden Auferstehung, die nicht wie im Parsismus auf dem Wege einer Arbeit, sondern einer, mit dem göttlichen Willen zusammenfallenden That vor sich geht — von einem Zeitmass nicht die Rede sein darf. So zeigt uns denn auch dieses negative Beispiel, wie der Talmud mit einem nur ihm eigenen Repulsionsvermögen bei der Entlehnung alles das ausschloss, was sich nicht monotheistisch gestalten und mit dem jüdischen Geist in Einklang bringen lässt!

Dahingegen begegnen wir im Midrasch der andern mitgetheilten Ansicht, dass bei der Auferstehung die Arten und Classificirungen der Menschen, je nach ihrer bei Lebzeiten eingenommenen Rangstufe, festgestellt werden. cf. Midr. Jalkut Jesajas § 316: כשהיה עולמו עומד עומד ומסדר סדרן של חסידים, סדרן של מלכים, סדרן של נביאים. „Bei der Neuschaffung der Welt wird diese von selbst feststellen die Classe der Frommen, der Könige der Propheten“. Hiermit übereinstimmend nimmt auch Talmud Synhedr. 92a folgerichtig an: dass die Menschen mit den bei ihrem Erdenleben ihnen anhaftenden körperlichen Gebrechen aufstehen werden, von denen sie erst dann geheilt werden, nachdem sie in ihrer Individualität erkannt worden sind.

Nachdem der Bund. vorausschickt, dass die Auferstandenen in einer grossen Versammlung (?Gerichtstag) zusammenkommen werden, fährt er fort: דר וד אנחנו אחרבו מן פני דרונך דוסה דהונתה דרונך גרית מן וד אחרוב איז גים אמה דר גיה מן כונשן יוד ו כונשמן דר גיה ר אבאס ראבקה את וד ו אחרבו נרמן רא אבאסיני אריש פן וד אנגמן (שרם) איתון אפאת ותרנתן אחר אחרבו מן דרונך גיחאף דהננך אחר אחרבו נר גריתאן ודרונך ראנאר נר דושאו רמיתנך „In jener Versammlung wird es sein, dass ein Bösewicht, weil er mit einem Reinen in dieser Welt befreundet war, gegen den Reinen klagend spricht: Warum, als wir noch im irdischen Leben waren, hast Du mir von den guten Werken keine Kunde gegeben? Hierauf wird dieser Fromme ihm keine Antwort geben, und jener wird in dieser Zusammenkunft vor Schmach vergehen müssen. Darauf werden sie den Frommen von dem Bösen trennen, die Frommen bringt man in den Himmel (Gorothmân), die Bösen wirft man zurück in die Hölle“.

Ein zutreffendes Analogon hierfür giebt Midrasch Rabba Kohelet 1, 15 und Midr. Jalkut zu Kohel. § 967. „Es geschieht oft, dass eine Rotte Uebelthäter sich zum Bösen gesellen, der eine unter ihnen stirbt unbussfertig, der andere bereut seine Sünden, übt Gutes und wird einst aufgenommen in die Reihen der Seligen. Am Gerichtstage erblickt nun der Sünder seinen ehemaligen Mitschuldigen gerettet und ruft: ist das Gerechtigkeit?! Der Bussfertige giebt ihm keine Antwort. — Da krümmt sich der Bösewicht

und ruft: Lasset mich hinein, dass ich zum mindesten die Größe meines Genossen sehe. Thor! antwortet man ihm, in die Versammlung der Gerechten tritt der Frevler nicht ein, in die Gemächer der Reinen tritt nicht der Unreine.“

Der Passus von der „Strafe der drei Nächte“ und dass dem Cosiosch 15 Männer und 15 Mädchen bei der Auferstehung zu Hilfe kommen werden — ist bereits oben angemerkt worden. Hierauf fährt der Bund. fort: *גזר אהאש ארמשתין אישקה כופאן גראן וקאגין פון דמיך רוח ה(ו)מאנאך דכומנניה אחר הרקס מרהם דר זר אישקה וקאחתה בנא וקארינך ודכיה בנא דהוננך בן אריבו אריש ארו מומנניה(יה) גינון אמח דר שירי גרם המאן רובח אמח דרונך אריש פון זר אוננך מומנניה איש פון גתי דר אישקה וקאחתה המאך רובח אחר פון מהסה וישארם הרקס דאמתנך מרתום נר אמ(קנש) דאמתנך.* „Dann werden im Feuer Armautis die Metalle der Berge und Höhen schmelzen und auf der Erde wie einen Strom bilden — dann lässt man alle Menschen wie durch geschmolzene Metalle hindurchgehen, damit sie rein werden. Wer rein ist, dem wird es scheinen, als ob er in lauer Milch wandle, wer schlecht ist, dem wird es vorkommen, als ob er in der Welt durch geschmolzene Metalle ginge, dann werden in grosser Glückseligkeit alle Menschen zur Unsterblichkeit gelangen.“

Auch Talmud und Midrasch sprechen wiederholentlich von einem einstigen durch die Sonne bewirkten Feuerbrand, der die Frevler verzehren, die Guten aber läutern, heilen, ja erfreuen wird. cf. Aboda Zar. 3a; Nedar. 8b, detaillirter Midr. Gen. Rabba C. 7; Midr. Jalk. Maleachi § 593, *צורקים מחרפאין אלא דק"ב מוציא חמה מנחיקה (καρῆκτιον) צורקים מחרפאין אלא דק"ב רשעים ידונין בה — ולא עוד אלא שמחננין בה* „In der Zukunft <sup>1)</sup> giebt es keine Hölle mehr, sondern Gott wird die Sonne aus ihrem Behälter ziehen, die Frommen werden durch sie geheilt — geläutert — die Bösewichter gerichtet — noch mehr die Frommen ergötzen sich an ihr.“

Nicht nur einzelne Menschen, auch gottlose Völker werden durch Feuerbrand gerichtet werden. „So gewiss die Sonne aus Feuer besteht, so gewiss werden (gottlose) Völker durch Feuer gerichtet.“ Midr. מה חמה של אש כך הם (כוחים) עהירין לדיון בה. Midr. Rabba Exod. C. 15; ferner heisst es Jalk. Samuel § 161: „Das 4. Reich, das sich überhoben hat, wird gerichtet durch Feuer.“ ausführlicher Jalk. Jessas § 304.

— Nachdem sich die Anverwandten bei der Auferstehung gegenseitig erkannt haben, trägt sich folgendes zu: *אשיתא המאך דם בארא דהוננך בירנך סתאישנן נר אנדהמא ואמשוספנדאן גרונך*

1) Dass hier die Zukunft, wie im Bunde., die Zeit nach der Auferstehung gemeint ist, bemerkt schon der Commentator ר"ן z. St.



אֱלֹהִים פֶּנּוּ וְזָאם הַנִּזְרָתִינִית זָאם דִּהּוֹנִינִית אֵינש כְּאֵרִי זָאם זָא  
אֱסֵאִית בְּנִחְנוּ דֵּר וְזָא מִנְשָׁאן רִיסָה וִירָאסָה כְּאֵרִי זָאם רָא אֱסֵאִית  
בְּנִת יִגְשִׁינּוּ פֶּנּוּ רִיסָה וִירָאשְׁנש כּוּשִׁיּוֹם רִוְחָן אֵינְכֵאֲרָאן נִרְגִּינִית  
הִוְחָא וִירָאִיש פֶּנּוּ וְזָא יִגְשִׁינּוּ וּכּוּשִׁינּוּ מִן פֶּאִי(?) וְזָא חִוְכָא יִהוּם  
סִפִּית אִיש וִירָאִינּוּ דֵּר הִרוֹסָה מִרְחוּם וְחִבְנִינּוּ יִתְרוֹסָה מִרְחוּם אִיש  
בְּנִינּוּ דִּהִמָּאד תִּמְאִי רִיכְשִׁנּוּ „Die Menschen erheben alle zusam-  
men ihre Stimme und erheben ein Lobgebet ein grosses an Ormazd  
und die Amschaspands — Ahura wird auf seinem herrlichen Thron  
ohne Schöpfung sein. Zur Zeit, wo die Leichname werden geschaf-  
fen sein, braucht er mehr keine Werke zu vollbringen. Den Yaçna  
bei der Wiederbelebung verrichtet Cosiosh; — man schlachtet den  
Stier Hadhayaos bei diesem Opfer. Von den Füßen dieses Stieres  
und dem weissen Haoma bereiten sie das Leben (Sp.: Verstand)  
und geben es den Menschen und alle Menschen werden unsterblich  
sein immerdar“.

Indem wir hinsichtlich des letzten Passus der citirten Bunde-  
heschstellen über den Stier Hadhayaos und den weissen Haoma  
auf den Anfang b) und c) verweisen — bemerken wir hier nur,  
dass auch nach dem Midr. Jalkut Pentat. § 535; Jalk. Samuel II  
§ 161; Levit. Rabba C. 13 und sonst bei der Auferstehung ein  
Stier *שר הבר* oder *בהמות* geschlachtet und den Frommen zur Speise  
gereicht wird. Auch der im Bund. und den Zendtexten häufig ge-  
nannte weisse Haoma war dem Talmud und Midrasch begrifflich wenig-  
stens nicht unbekannt, da sie ebenfalls die Auferstehung durch  
„himmlischen Thau“ vollziehen lassen cf. Sabbath 88 b; Chag. 12 b,  
Midr. Jalkut §§ 296, 375, 553, 748, Pseudojanathan zu Ps. 68, 10.  
Den citirten Stellen zufolge wird dieser Thau im Himmel (Araboth)  
bewahrt und ist so wie Haoma nach dem Minokhired von unzäh-  
ligen Fravasbis, so nach den jüdischen Quellen von der schützen-  
den Nähe der Ophanim, Cherubim und Chajothengel, umgeben.

So wie der Bund. nach der Auferstehung alle Menschen ein  
Lobgebet verrichten lässt, so werden auch nach Synh. 91 b „alle  
Propheten einstimmig in ein Lobgebet ausbrechen“. *עֲרִידִין כָּל*  
*הַנְּבִיאִים כֻּלָּן אֵימְרִים שִׁירָה בְּקוֹל אֶחָד* Jalkut Jes.  
§ 296 „Gott wird die in der Hölle gepeinigten Sünder begnadigen  
und sprechen: diese Unglücklichen haben schon sehr gelitten, sie  
fehlten durch die böse Versuchung. — Sofort nehmen hierauf die  
Engel (Michael und Gabriel) die Sünder liebevoll an die Hand,  
wie ein Mann den andern aus der Grube zieht, so bringen sie die  
Verdammten (aus der Hölle hervor<sup>1)</sup>), und waschen, reinigen und  
heilen sie von ihren Wunden, bekleiden sie mit kostbaren Gewän-  
dern und führen sie vor den Schöpfer und die Schaaren der Seli-

1) So wie die Seelen der Bösewichter nach dem Vorgang des Parsismus in  
die Hölle gezogen werden (v. oben), so lässt auch der Midrasch consequent  
dieselben aus der Hölle ziehen.

gen hin und insgesamt erheben sie ein Lobgebet“<sup>1)</sup>. Den Gedanken des Bundehesch, der übrigens schon bei Plutarch vorkommt<sup>2)</sup>, dass Ormazd nach der Auferstehung keine Werke mehr verrichten werde — drückt der Midrasch in monotheistischer Fassung folgendermassen aus: **סמים וארץ העתידין להבראות כבר הם ברואים** „Himmel und Erde, die nach der Auferstehung ins Leben treten sollen, sind bereits von der Schöpfungszeit her fertig“ — Jalk. Jes. zu C. 42, 9 — so dass also Gott keine Neuschöpfung vollziehen wird.

So wie ferner der Bundehesch den Heiler Çosiosh und seine Genossen den Yaçna vollziehen lässt: so werden auch nach Midr. Rabba p. 142b. die Erzväter und David (die ja auch bei der Auferstehung als Genossen des Messias erscheinen werden v. oben) eine Liturgie vornehmen. „Bei der Wiederbelebung der Welt giebt Gott Edensfrüchte dem Michael, dieser reicht sie dann Gabriel, dieser den Erzvätern bis sie an David gelangen, wobei sie den Segensspruch verrichten.“

Der Bund. schliesst seine Betrachtung mit folgenden tröstenden Worten: **ומיד דושאו ראנאר נר פראאוש י גיהאן דאיהינגיחו דהונגית פרשכנת דר האנאן פון קאמנד גיהאן אמרגן נר המאן המאן ד בשנש דנמנגל דמנגיח איז דנמן דמיד אפאסאר חושף סאסאסאן נא כוף י גראחג . . . דר הארא דאסינגשש פרות דארינדרא דהונגית** „Das Land der Hölle wird wieder der Fröhlichkeit der Welt zurückgegeben. Es ist Wachsthum in beiden Welten eingetreten, sie sind nach Wunsch unsterblich für alle Ewigkeit. Es

1) Eine überraschende Aehnlichkeit hat diese Stelle mit folgender aus dem Sadder Bund. (bei Spiegel, l. c. S. 177): **بعد از آن پالیزه شوند و پس بختشید و رحمت کند دادر وه افرونی هر کس را نه اندام سوخته باشد فرمان دهد تا آن نشنها نا پدیدار شود و مردم همه درست و پاکیزه از پیش دادر اورمزد بایستند اورمزد جمله مردم را عمر چون جامهای نه شب چهارم بر درون نهاده باشند اکثر آبوشم اکثر دیبا اکثر برده هم بدانگونه بدعند تادر پوشند** „nachher (nach der erlittenen Strafe) sind sie rein. Dann verzeiht ihnen der gute gerechte Schöpfer, er giebt den Befehl, dass von denen, deren Glieder verbrannt sind, die Zeichen (der Wunden) verschwinden und dass die Menschen alle gesund und rein vor dem Schöpfer Ormazd dastehen. Ormazd wird auch allen Menschen Kleider von der Art geben, wie man sie in der 4ten Nacht auf den Darûn legt — Seide oder Brocat oder Burda — damit sie sie anziehen.“

2) De Iside et Os. C. 47 . . . **τὸν δὲ ταῦτα μηχανησάμενον θεὸν ἡρεμεῖν καὶ ἀναπαύσεσθαι χρόνον, καλῶς μὲν οὐ πολὺν τῷ θεῷ ἀσπρὸν ἀφελώσθαι κοιμημένῳ μέτριον.** „Der Gott, der dies (das Auferstehungswerk) vollbringen werde, sei ruhig und raste eine Zeit, die allerdings etwas lang ist, dem Gotte aber wie einem schlafenden Menschen mässig (erscheint).“

heisst auch: „die Erde werde frei von jeder Unreinigkeit sein; die Erhebung der Berggipfel werde niedersinken und nicht mehr sein“. Auch nach den bereits oben angegebenen Talmudstellen Abod. Zar. 3 b; Nedarim 8 a; Midr. Genes. C. 6. und das. C. 26; Jalk. Jesaj. § 296 u. s. w. wird einst die Hölle verschwinden und das Böse dem Guten, das Unreine dem Reinen Platz machen. Ebenso spricht auch der Talmud von einer sehr grossen um diese Zeit eintretenden Fruchtbarkeit; vgl. Ketub. 111 b. עתידה כל ארץ ישראל שיהיה פירות. „In der Zukunft werden alle unfruchtbaren Bäume in Palästina Früchte tragen“, vgl. das. 112 a, ferner Sabb. 30 b hyperbolisch: עתידים אלנו שמיציאין פירות בכל יום. „Einst werden Bäume täglich Früchte zeitigen“, das. ארץ ישראל בית. „Einst wird das gelobte Land so gesegnet sein, dass ein Acker, auf dem eine Seah Frucht gesäet ist, fünfmal zehntausend Chur trägt“.

Der letzte etwas dunkle Passus des Bund.: „es heisst, die Erhebung der Bergesgipfel werde niedersinken und nicht mehr sein“, was nebenbei gesagt an Jesajas 40, 4 anklingt, zielt wahrscheinlich auf eine einstige Umgestaltung der Erde ab, welche mit der Senkung der Berge gleichsam sich erheben wird. In der That wiederholt sich diese Ansicht in dem unterlegten Sinn, auch im Sadder Bund. I. c.: و چون دادار اورموند جمله مردمان جامه داده باشند: و زمین جمله هامون شود چنانکه عیج کوه نباشد بخوشی هم چون پیشست شود و بیالاتر شود چنان که نمود یک کروتمان شود و فراختر ازین. „Wenn nun der Schöpfer Ormazd allen Menschen Kleider gegeben haben wird, und die ganze Erde eben sein wird, so dass kein Berg auf ihr ist, so wird sie an Schönheit dem Paradiese gleichen. Sie wird mehr in die Höhe steigen, so dass sie in der Nähe des Himmels ist, und wird auch weiter sein, als sie jetzt ist.“

Hiermit ganz übereinstimmend äussert sich auch der Midrasch Jalk. Jesaj. § 330. „In der Zukunft wird Gott vor den Israeliten ebenen die Wege, die Berge senken, die Thäler erhöhen“ עתידה הק"ב — משפיל לפניהם את ההרים וכן כל מקום שהוא עמוק מגביהו. Ebenso wird ferner das. § 362 und Baba Bath. p. 75 b. von einer bedeutenden Erhöhung und Erweiterung der Erde gesprochen. Midr. Cant. Cant. p. 274 a wird sogar beinahe die Uebersetzung der so eben ausgezogenen Sadder Bundeschestelle mitgetheilt: „Einst werde sich Jerusalem erweitern und werde in die Höhe steigen, so dass es reichen werde bis an den Thron der Gottesherrlichkeit (des Himmels)“ עתידה ירושלים להרחב ולעלות ולהיות מגעה (des Himmels) עד כסא הכבוד.



## A n h a n g.

a) Die Ansicht, dass der Himmel des Eden aus Edelsteinen bestehe, ist, wie ich mit Bestimmtheit glaube, ebenfalls aus dem Persischen herübergenommen. Dieselbe Ansicht finden wir ausgesprochen im Anfang des 31. C. des Bundehesch, wo es heisst: *אֶתֶּן אֶת־הַשָּׁמַיִם אֶת־כֶּסֶּם וְאֶת־הָאֵשׁ אֶת־הַיָּדָוָן* „Wenn durch mich der Himmel ohne Säulen auf himmlische Weise von kostbarem Stoffe glänzend, von dauerhaftem Stoffe ist“. — Nach dem Minokhired p. 136 „ist der Himmel aus stahlfarbigem Stoffe gemacht, den man auch Diamant nennt“. Text bei Spiegel Commentar über das Avesta p. 449.

Diese Ansicht, dass der Himmel aus Edelsteinen besteht, war so geläufig, dass das Zend: Himmel und Stein mit einem und demselben Worte: *açman* bezeichnet. cf. yt. 17. 20; *açma katomaçao* „ein Stein von der Grösse eines Kata“, ähnlich Vend. XIX. 13 *açânô zaçta drazhimnô katômaçaghô heñti* „Steine in der Hand haltend von der Grösse eines Kata sind sie.“ — Dahingegen Vend. das. 118: *nizbayemi açmanem qanvañtem* „ich preise den glänzenden Himmel“; Mehr yt. 95 *viçpem imat âdihâiti yat aitare zañm açmanemca* „der (Mithra) alles dieses umfasst, was zwischen „Himmel“ und Erde ist“. In dieser Bedeutung kommt *açman* noch an zahlreichen Stellen vor. Vgl. Justi s. v.

Wir gehen nun einen Schritt weiter und behaupten, dass der im Texte angegebene Midrasch ausser dem Begriffe: dass der Himmel des Edens aus Edelsteinen bestehe, auch das persische Wort *qadhâta*, welches ein stehendes Epitheton des Himmelsgewölbes *thwâsha* (np. *سپهر* Sapphir?), (cf. vd. XIX, 44. 55; yt. 10. 66) des Himmels: *miçvâna* (vd. das. 122; Sir. I, 30; II, 30), des anfangslosen himmlischen Lichtes *anaghra raocão* (vgl. a. a. O.; yt. 12. 35, 17, 41) ist — gleichfalls mit herübergenommen und in das weichere *קָדָה* assimiliert hat. Auf diese Weise ist das ursprünglich im Zend als blosses Prädicat des Himmels gefasste *qadhâta mutatis mutandis* als Nomen in der Bedeutung: „Edelstein“ gebraucht. Uebrigens kommt *כֶּדָה* noch Ezech. 27, 16 und Deuter. 32, 12 vor. Der in letzterer Stelle stehende Ausdruck: *וְשִׁמְתִּי כֶּדָה שְׁמִי* erinnert lebhaft an den zendischen Begriff: *anaghra raocão qadhâtão*.

b) Bei der für unsere Parallele wichtigen Vorstellung über den im Bundehesch-Texte nur flüchtig erwähnten *Hudhayaos* und den weissen *Haoma*, sehen wir uns genöthigt über diese, so weit es unserem Zwecke förderlich ist, einige Bemerkungen nachzutragen.

*Hudhayaos*, nach Windischman (Zoroast. Studien S. 252; siehe auch das folg.) etymologisch aus sk. *sah* = tragen und *ayus* = Leben, also: der das Leben trägt oder: „der Geduldige“ zu erklären, wird Bund. p. 37, 16 und 45, 19 mit *Çarçaok* oder *Çarçûk* identificirt.



Dieses Wort zerlegt Windischmann a. a. O. in *çar* = Kopf + *çaoka* = Nutzen; *çarçaok* würde also Kopf des Nutzens = „nützlicher Kopf“ bedeuten. Da im Persischen auf die richtige Definition der Eigennamen, in unserer zu ziehenden Parallele aber ganz besonders auf die Erklärung des in Rede stehenden Namens viel ankommt; erlauben wir uns, unbeschadet der von Windischmann nur nebenbei erwähnten Definition einen zweiten Erklärungsversuch anzustellen.

Der 1. Theil des Wortes, nämlich *çar*, ist jedenfalls = Kopf (np. چار); nur möchten wir lieber *çar* = *çarô* im übertragenen Sinne Haupt = Herrschaft nehmen. In dieser Bedeutung kommt das Wort an zahlreichen Stellen des Zend vor cf. Yç. XXXI, 21: *qâpaithyât khshathrahya çarô* „der das Haupt seines Reiches ist“; das. 7. 34. *tavacâ çarem* „unter Deine Herrschaft“ vgl. noch das. XIII. 14; XLVIII, 9. u. s. w.

Den zweiten Theil: *çaoka* oder *çûka* glaube ich als Adjectiv-Derivat der Wurzel *çuc* (Vend. II, 21, IX, 195, Yç. XXXII, 14 u. s. w.) brennen, leuchten, fassen zu dürfen. *Çûka* in der Substantivbedeutung: Licht kommt beispielshalber *Mihr* yt. 23 vor: *apa cashmanâo çûkem* „weg von den Augen das Licht“ (Sehen); ferner noch *Bahr*. yt. 33; *Din*. yt. 13. und bestimmter *Mihr* yt. 107. *ughra vazaiti khshathrahê, çrîra dadhâiti daêmâna dûrât çûka dôithrabyô* „Gewaltig an Herrschaft fährt er (Mithra), schönes Licht (der Augen: Spiegel: Sehkraft) von fern leuchtend giebt er den Augen“. Mit *çûka* hängt wohl unstreitig zusammen *çûca* das Reine, Klare cf. Yç. XXX, 2. *çraotâ géus âis vahistâ avaênatâ çûca managhô* „Es höre mit den Ohren das Beste, es sehe das Klare (Reine) mit dem Geiste“. *Çarçaok* = *çarçûk* hiesse demnach: die Herrschaft des Lichts, oder die Herrschaft des Reinen, Klaren, concreter: der Leuchtende, Klare, Reine — eine Definition, die auch sachlich in dem 31. C. des Bund. gut passen würde, wo bei der mit Reinigung (durch den Feuerbrand) vorgenommenen Auferstehung der Stier der Reinheit geschlachtet wird. Der im Texte stehende *Hudhayaos* = Geduldige dürfte ein blosses Epitheton des *Çarçaok* sein und vom Verfasser des Bund. im Hinblick darauf, dass der Stier geschlachtet wird, vorsätzlich gewählt sein! Den Schlüssel zu der Definition, dass *Çarçûk* der Klare, Reine, Leuchtende und *Hudhayaos* ein blosses Prädicat des Stieres ist, giebt uns folgende Bund.-stelle. S. 40. 15 heisst es nämlich: Von Anfang der Schöpfung hat Ahura wie drei Lichter geschaffen, unter ihrer Bewahrung und ihrem Schutz sind die Welten alle gewachsen. Unter der Herrschaft des Tahmuraf nämlich, als die Menschen auf dem Rücken des Stieres *Çarçûk* von Ganiras zu den übrigen Keshvars übersetzten und der Wind in einer Nacht mitten im Meere die Feuerbehälter (d. h. das Feuer in den Behältern) auslöschte, welches man nämlich auf dem Rücken des Rindes an drei Orten

gemacht hatte, welche der Wind sammt dem Feuer ins Meer warf: da erschienen statt aller drei Feuer jene drei Lichter auf dem Ort des Feuerbehälters auf dem Rücken des Rindes, bis der Tag kam und die Menschen auf dem Meere weiter fuhren und Gim in seiner Herrschaft hat alle Werke mit Hilfe dieser drei Lichter (Feuer) besonders gefördert“. Wie der Schlusssatz dieser Stelle ausdrücklich hervorhebt, war die Bedeutung dieser drei Lichter von ungeheurer Tragweite — und Çarçûk kommt das indirecte Verdienst zu, diese Lichter erhalten zu haben, insofern er in jenem kritischen Augenblick der Gefahr im buchstäblichen Sinne Träger der Lichter war, und solchergestalt den Namen: Herrschaft des Lichtes oder: der Leuchtende, Klare wohl verdient. Aus dieser Stelle erhellt aber auch gleichzeitig, dass Çarçûk von ebenso grosser Geduld als physischer Stärke gewesen sein musste — was auch Bund. das. 37. 16 ganz besonders pointirt, wenn er berichtet: „auf dem Rücken des Rindes Çarçûk gingen neun Gattungen von Menschen“.

Fassen wir die hauptsächlichsten mythologischen Züge über Çarçûk zusammen: so ergeben sich uns folgende Punkte a) Çarçûk — dessen Epitheton Hudhayaos = geduldig ist — wird bei der Aufstehung geschlachtet und den Frommen zur Speise gereicht; b) ist ein Stier von Riesengrösse und Stärke, wozu noch c) der Punkt hinzutritt, dass Çarçûk, nach Bund. p. 20, 3; 28, 13, siehe Wind l. c., — „ursprünglich mit seinem Paare geschaffen wurde, und zwar ein Mann und ein Weib“.

Eine unverkennbare Aehnlichkeit mit diesem so eben geschilderten fabelhaften Stier Çarçûk hat der in Talmud und Midraschim oft genannte Stier: mit Namen: שׁוֹר הַבֵּר oder כְּרֵמָה, welches letzterer Name aus Hiob 40, 15 herübergewonnen ist. Was zunächst die Etymologie des Wortes שׁוֹר הַבֵּר angeht, so hat man bisher שׁוֹר הַבֵּר in der Bedeutung: wild genommen nach Analogie des שׁוֹר הַבֵּר der „wilde“ Hahn. Diese Uebersetzung scheint uns jedoch durch nichts motivirt zu sein. Vielmehr sind unserem Dafürhalten nach die den persischen fabelhaften Wesen nachgebildeten sagenhaften Figuren in ihrer Namensbezeichnung entweder aus dem persischen Namen corumpirt, wie wir dies in unserer schon genannten Abhandlung von *ברִיכְנִי* = Vâraghna; und *כְּרֵמָה* = barezhdi = barezaidhi (S. 101 fg.) gezeigt haben, oder sie sind Uebertragungen der persischen Namen in begrifflich verwandte hebräische oder chaldäische. Dies ist auch mit שׁוֹר הַבֵּר und שׁוֹר הַבֵּר der Fall. So sind wir jetzt zu der Ueberzeugung gekommen, dass der S. 83 N. 3 unserer Abl. mit Çimarrû sachlich vollkommen identische Vogel שׁוֹר הַבֵּר etymologisch nichts anderes als die chaldäische Uebersetzung des ersteren ist und Hahn des Korn's, des Samens bedeutet auf Grund der (das.) angegebenen Belege.



Dieselbe Analogie bietet auch שור הבר<sup>1)</sup>, welches eine blosse Uebersetzung des Çarçûk ist und der „reine Ochs“ bedeutet. Hierin bestärkt uns noch eine Stelle im Pseudojonathan zu Ps. 50, 10, wo es heisst „für die Zeit der Auferstehung sind bestimmt für die Frommen reine Thiere, namentlich der שור הבר<sup>2)</sup>, der täglich an tausend Bergen weidet“. וַתַּחְרִיתָ לַצְדִּיקִים בַּעֲרִיא רַכִּין וְחֹרֵר בָּר — דרעי בפל יומי טורין אלפא — Aber auch sachlich steht unserer Parallele des שור הבר mit Çarçûk nichts entgegen.

So wie von Çarçûk heisst es auch in den schon im Texte mitgetheilten Stellen von שור הבר, dass er nach der Auferstehung geschlachtet und den Frommen zum Mahl dienen wird. So wie Çarçûk ist auch Schor Habar ein Riesenthier, das „auf tausend Bergen weidet (nach der poetischen Ausdrucksweise des Psalmen C. 50, 10 buchstäblich gedeutet) und sein Futter verzehrt“ Targ. z. g. St. Levit. Rabba C. 22; Pirke D. R. Eliezer C. 11. בהמה אחת היא ורבוצה על אלק הרים אלף הרים מגדלין זה כל מיני עשבים והיא אוכלת. Endlich wird so wie von Çarçûk, so auch von Schor Habar besonders hervorgehoben, dass er bei der Schöpfung als Mann und Weib ist geschaffen worden. Hierin dürfte auch unseres Erachtens der Erklärungsgrund liegen, dass Schor Habar wegen dieser seiner Dualität mit dem Hiob 40, 15 als Pluralbildung vorkommenden Worte: בהמות identificirt wird; vgl. hierüber ausführlich Tractat Baba Bathra p. 74 b. —

c) In dem angegebenen Bundehestexte heisst es ferner, dass ausser dem zu schlachtenden Stier Hadhayaos noch der weisse Haom zubereitet wird, um die Auferstehung zu ermöglichen. Dass die Haomapflanze, Vend. XX. 15; Ormazd yt. 44 auch Gaokerena genannt, schon in der ältesten Zeit éranischer Mythenbildung als ein Mittel der Auferstehung angesehen wurde, zeigt schon die merkwürdigste Analogie, die zwischen der Sagengestaltung des Haoma im Zendavesta und des Soma der ältesten brahmanischen Lehre herrscht<sup>3)</sup>. Aus der genannten Vendidadstelle geht auch in der That hervor, dass Ahuramazda gleich bei der Schöpfung der Pflanzen auf die einstige hohe Verwendbarkeit des Haoma Rücksicht genommen hat. So heisst es das. adha azem yô ahurômazdâo urvarâo baeshazyâo uzbarem paouruis poûru çatâo paouruis pôru baévanô ôim gaokerenem pairi „dann brachte ich, der ich Ahuramazda bin, heilsame Bäume hervor viele hunderte, viele tausende, viele zehntausende um den einen Gaokerena“. Dieser bildet sonach recht eigentlich den Mittelpunkt in der urweltlichen Pflanzenschöpfung.

1) Sollte vielleicht bei dem ersten Theil des Wortes nämlich שור = שר auch an Çar gedacht werden können?!

2) Aus dieser chaldäischen Uebersetzung des hebr. Wortes ist mit Uebersetzung des härtern ש in ש Chul. חרב-לבא entstanden.

3) Vgl. die gründliche Abhandlung Windischmann's in den Abhandlungen der k. Bayer. Acad. der Wissensch. Bd. IV. S. 127 fg.

Als solchen preist man ihn auch Ormazd yt. I. c. als „den starken von Ahura geschaffenen Gaokerena“ *gaokerenem çirem mazdahâtem* cf. yt. 2, 3; Siroza 7.

Indem wir über die Einzelheiten auf Windischmann's und Spiegel's gründliche Untersuchungen verweisen<sup>1)</sup> erwähnen wir nur einer für unsere Parallele höchst wichtigen Stelle. Diese ist im Anfange des 18. C. des Bund. die also lautet: In dem Gesetze wird gesagt: Am 1. Tag, als das, was man den Baum Gokart nennt, im See Ferahkant auf einem dunkeln Berge gewachsen ist; man bedarf seiner zur Wiederbelebung der Körper, denn man bereitet von ihm die Unsterblichkeit. In Bezug auf ihn hat Ganamainyo in diesem dunklen Wasser eine Eidechse geschaffen zum Gegner, um den Hom zu verderben. Um diese Eidechse zurückzubalten schuf Ormazd zehn Kahr-fische, die den Hom immer umkreisen — namentlich hat „einer“ dieser Fische den Kopf immer gegen die Eidechse zugekehrt — das grösste unter den Geschöpfen Ormazd ist jener Fisch.“

Uns interessirt vorläufig bloss der letzte Passus: dass Kahr-mâhi, das grösste unter den Wassergeschöpfen Ormazd, beständig die Eidechse umkreist, um den Hom zu schützen. Dieser Mythos ist alt. Schon yt. 14. 29 spricht von einem Fisch: *Karô maçyô* (= *karmâhi*) und rühmt von ihm, dass er eine „starke Schkraft“ besitze, die ihm gab Verethraghna, welcher Kahr-fisch unter den Wasser ist, der in der weitläufigen, tiefen, tausendkanaligen Ragh eines Haares Dicke sieht, das sich im Wasser bewegt“ *aomca çûken yem baraiti karô maçyô upâpô yô raghayâo duraê pârayô gafrayâo hazagrô-vîrayâo vareçô-çtavaghem apo-urvaêcem marayêiti*. cf. noct. yt. 16. 7 Vend. Sade 489.

Diese hier beigebrachten Momente reichen schon hin, um die Analogie zu erhärten, die zwischen dem Kahr-fisch und dem *לוי* des Talmud und Midrasch herrscht. Auf diese weist zunächst die Etymologie des Wortes hin, da *לוי* (cf. Jesa j. 27, 1; Ps. 104, 26, Hiob 40, 25 fg.), wie viele Lexicographen mit Recht annehmen, von der ringelnden, kreisenden Bewegung so benannt ist. Die jüdischen Mythophanten haben daher mit grossem Geschick diese

1) Derselbe in seinen Zoroastr. Studien S. 165 fg. Spiegel's Einleit. II B. der Avesta-Übers. LXXII; III. B. S. XLI fg.; dessen Parsigr. S. 170. 172. — Bemerkenswerth ist noch, dass „die Wissenschaft des Haoma“ d. h. der Umgang mit dem Haoma bei der Auferstehung ausser dem gleichnamigen personificirten Genius: Haoma, noch Asha zugeschrieben wird, als dem Genius der Reinheit *war' êçnyê* (cf. Yç. X, 19), weil, wie ich glaube, auch er, so wie der Genius Haoma (das. 14) bei der Auferstehung activen Theil nehmen wird. cf. Yç. IX, 59; XLVII, 1. Folgerichtig musste aber der Parsismus dem Aëshma, der ja bei der Auferstehung vernichtet werden soll, die Wissenschaft des Haoma absprechen, während „die andern Wissenschaften mit ihm verbunden sein können“. Hiermit wäre, wie ich glaube, die von Spiegel (Yç. X 19 Note 1) aufgeworfene Frage beantwortet!

Namensbedeutung entlehnt für die begriffliche Uebersetzung des Kähr-mâhî, dessen hauptsächliche Funktion, wie erwähnt, im Umkreisen der Eidechse besteht.

Aber auch die sachliche Uebereinstimmung zwischen Kähr-mâhî und לִירֵחַן ist unverkennbar. Auch an letzterem wird B. Bathra 75a; Jalk. Jes. § 361 die grosse Sehkraft gerühmt. Midr. Jalk. zu Jona § 550 lässt ihn „mit Augen, leuchtenden und strahlenden Scheiben ähnlich, versehen sein“ עֵינָיו כְּחִלְנוֹת סִטִּירָה (φῶτα). Vgl. auch die Erzählung in B. Bathra 74b, wo R. Jehosua, der auf dem Wasserspiegel ein strahlendes Licht gesehen haben will, gefragt wird: „Vielleicht hast Du die Augen des Leviathan gesehen“. So wie ferner Kährmâhî der grösste Fisch (nach Bund. 58. 4 raṭ = Haupt der Wasserthiere) genannt wird, so heisst es auch von „Leviathan, dass er König aller Wasserthiere ist“ הָרֵג לִירֵחַן מִלֵּךְ עַל כָּל דְּגֵי הַיָּם. Endlich wird auch Leviathan mit der Auferstehung zusammengebracht, so wie Kährmâhî die Eidechse bis zur Auferstehungszeit zu umkreisen hat.

---

## Ueber Kedem, Kâdim, Thêman u. s. w.

Von

Dr. M. Grünbaum in New York \*).

So wie der Syrer und Arabs Erpen. das **תְּרַרִי קָדָם** (Deut. 33, 15) — analog dem anderen **תְּרַרִי קָדָם** (Num. 23, 7) — mit „Berge des Ostens“ übersetzen, so wird die zwiefache Bedeutung des Wortes **קָדָם** auch umgekehrt von der Auslegung dahin benutzt, um dasselbe in zeitlichem statt in räumlichem Sinne zu deuten. Dieses ist nicht nur bei dem **מִקְדָּם** Gen. 11, 2 der Fall, bei welchem die Bedeutung „von Osten her“ nicht gut stimmt, und das daher Onkelos mit **קְרִמִּיחָא** übersetzt, wie es auch von der Haggadah (Bereschith rabba sect. 38, Pseudojonathan z. St.), von Philo (de confus. ling. p. 258 ed. Col.) und Origenes (homil. in Num. XI. c. Cels. 5) im allegorischen Sinne genommen wird — auch das **מִקְדָּם** Gen. 2, 8 wird von der Haggadah (Beresch. R. sect. 15, Nedarim 39, Pesachim 54) dahin gedeutet, dass der Garten Eden früher noch als Himmel und Erde erschaffen worden sei, und wird in diesem Sinne auch von T. Jonathan (**קָדָם בְּרִיחַ עוֹלָם**) paraphrasirt; ebenso übersetzen es Onkelos (**מִלְקְרִמִּי**), der Syrer (**من الشرق**) und Arabs Erpen. (**من الشرق**). In demselben zeitlichen Sinne übersetzen dieses **מִקְדָּם** Aquila (**ἀπὸ ἀρχῆς**), Symmachus (**ἐκ πρώτης**), Theodotion (**ἐν πρώτοις**) und auch Hieronymus (Quaest. in Genesin p. 307) schliesst sich den letzteren, von ihm angeführten, Uebersetzungen an.

In Bezug auf dieses, bei der Beschreibung des Paradieses mehrfach vorkommende **מִקְדָּם** vermuthet Renan (Hist. des langues Semit. p. 466 N. 2. éd.), dass dieser Ausdruck hier nicht im stricten Sinne zu nehmen sei, sondern gemäss der phantastischen Topographie, eine durchaus vage Bedeutung hat.

Diese Bedeutung liesse sich aber vielleicht auf das Wort **קָדָם** überhaupt ausdehnen, in der Weise, dass dieses Wort nicht immer und nicht in allen Formen den Osten bezeichne, sondern auch zur Bezeichnung des Südens gebraucht werde. Zur Begründung dieser, allerdings paradox scheinenden Ansicht möge es gestattet sein, eine allgemeine Bemerkung vorzuschicken.

\*) Auf den besondern Wunsch des Herrn Verf., dem die Aufnahme seines Aufsatzes schon früher zugesichert worden war, wird hierdurch bezeugt, dass letzterer bereits im J. 1863 an die Redaction der Zeitschrift eingesendet worden ist



Bei einer geographischen Bestimmung, bei welcher es darauf ankommt, sich zu „orientiren“ — wie der bezeichnende Ausdruck heisst — muss natürlich Ein Wort auch immer Eine und dieselbe Bedeutung haben. Allein neben dieser geographischen, viertheiligen Darstellungsweise giebt es noch eine andere, ursprünglichere, mehr sinnlich-poetische, bei welcher die Zweitheilung vorherrschend ist und bei welcher zugleich das Gegensätzliche schroffer hervortritt. Es liegt in der menschlichen Vorstellungs- und Ausdrucksweise das Bestreben — wie das W. v. Humboldt in seiner Abhandlung über den Dualis darlegt — die Dinge in dualistischer Form aufzufassen, und zwar ist diese Zweitheilung entweder dichotomisch, mit Hervorhebung der Gegensätze, oder symmetrisch-parallel, mehr ein Gegenüberstellen als ein Entgegensetzen (welche beide Arten allerdings nicht immer streng geschieden werden können). Diese Ausdrucksweise findet besonders da statt, wo die Grösse und Erhabenheit eines Gegenstandes hervorgehoben werden soll. Um die Macht eines Königs auszudrücken, giebt man ihm den Titel eines Beherrschers zweier Welten, zweier Meere, eines Mächtigen zu Wasser und zu Lande (in England führt sogar der Chief-Rabbi den offiziellen Titel eines Land- und Seerabbiners), und selbst der, mit poetischen Ausdrücken eben nicht verschwenderische, Talmud gebraucht gerne die Redeweise „Alle Könige des Ostens und Westens“ statt „Alle Könige der Erde“. In den semitischen Sprachen zeigt sich die Vorliebe für diese dualistische Auffassung in den Ausdrücken

(<sup>1</sup>) المير والمعبر, (<sup>2</sup>) العرب والعجم, wie nicht minder in der Benennung ذو القرنين — wenn auch nicht in der ursprünglichen so doch in der dem Worte untergelegten Bedeutung <sup>3</sup>) — und scheint sogar in

1) Es gehört wohl auch hierher, dass wie in المير والمعبر auch sonst der Gegensatz der Begriffe durch den Gleichklang der Wörter hervorgehoben, die Dichotomie also durch den Parallelismus verstärkt wird, wie in den arab. zweitheiligen sprüchwörtlichen Redensarten und den Volkssprüchwörtern (dem משל הריוט, wie es der Talmud im Gegensatze zum ethischen Spruche nennt). Bei dem מִשְׁפַּח מִשְׁפַּח, מִשְׁפַּח בְּרָכָה des Jesaias (5. 7) erhält durch den äusseren Gleichklang der Contrast zugleich eine ironische Färbung. — Andererseits zeigt sich die Vorliebe für die paarweise Gruppierung in den Assimilationen Hārūt Mārūt, Nākir Munkar, Hābil Kābil, Harun Karun, Gālūt Tālūt, und den Städten Gābolka (im Osten) Gabolsa (im Westen. Tabari, Dubeux Uebers. c. 7. p. 32).

2) Bei Conde (Dominacion de los Arabes en Esp. II. c. 13) nennt Mohamad Ibn Abbād in seinem Briefe an Alfons VI. den Titel des Letzteren „Beherrscher zweier Nationen“ eine eitle Anmassung; dass Alfons hierin eben nur die Araber nachgeahmt, zeigt sich in einem andern Titel desselben, grant vencedor (Marina, teoria de las Cortes T. III. p. 1), der eine Uebersetzung des in ähnlicher Weise gebrauchten الغالب zu sein scheint.

3) Ztschr. VIII, 442 f. IX, 214; Hottinger, hist. or. p. 36; vgl. Surūrī in Caspari Gr. arab. p. 291; Mirchond hist. of the early kings of Persia transl. by Shea p. 434.

dem mohammedanischen Halbmond (auch ein Dálkarnein) ihren heraldisch-symbolischen Ausdruck gefunden zu haben. So auch ist unter allen Epitheten zur Verherrlichung Gottes keines vielleicht so bezeichnend wie das einfache *لله المشرق والمغرب*, und so wird „der Name Gottes gepriesen von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang“ (Ps. 113, 3) „Nord und Süd — Er hat sie erschaffen“ (Ps. 89, 13), Ihm ist der Tag, Ihm auch die Nacht (Ps. 74, 16) Er bildet das Licht und schafft das Dunkel (Jes. 45, 7). Die Vorliebe für die paarweise Gruppierung zeigt sich ferner in dem arabischen Dual<sup>1)</sup>, in welche Form nicht nur diejenigen Dinge gebracht werden, die von Natur aus zusammengehören, sondern auch solche, die nur Einen Berührungspunkt gemeinschaftlich haben, und deren Zusammenfassung also auf bloß subjectiver Vorstellung beruht; in gewissem Sinne aber ist die Dualform, in weiterer Ausdehnung zugleich eine Eigenthümlichkeit der semitischen Darstellungsweise überhaupt. Die Genesis beginnt mit der Schöpfung des Himmels und der Erde<sup>2)</sup> — wie dieses denn auch ein stehendes Epitheton Gottes ist — Gott trennt und benennt Licht und Finsterniss, Land und Meer, es wird Abend, es wird Morgen; bei den Gestirnen werden die zwei grossen Lichter<sup>3)</sup> besonders hervorgehoben, und die ganze Schöpfung findet ihren Schlusspunkt in dem *עָזַר בְּבִגְדוֹ* (Gen. 8, 22) das zugleich ein Gegenüber und ein Entgegen ausdrückt<sup>4)</sup>.

1) So wie die Volkssprache in der Regel die bedeutungsvollen Endungen vernachlässigt und statt derselben lieber besondere Wörter gebraucht, so ist es einer der Unterschiede zwischen Saadians und Arabs Erpen., dass wo Erstere die Dualform bei Hauptwörtern hat, Letzterer (obschon auch das Vulgararab. den Dual hat), die Umschreibung durch *زوج* vorzieht, ganz in der Weise wie das deutsche „ein Paar“ den alten Dual verdrängt hat.

2) Die Wörter *שָׁמַיִם* (und die poetischen Synonyme *מְרוֹם רוֹם*) und *אֶרֶץ* bilden, ihren Grundbegriffen nach, selbst einen dualistischen Gegensatz (v. Bohlen zu Gen. 1, 1. Gesen. thes. s. v. *אֶרֶץ*, Pococke misc. phil. p. 35), was in keiner der bekannteren Sprachen der Fall ist; ebenso, und gewissermassen parallel damit ist der Gegensatz zwischen Gott und Mensch in den Wörtern *אֱלֹהִים* und *אָדָם* (*בֶּן אָדָם*) ausgedrückt.

3) *القمران* (Schultens Meidan, Prov. No. CIV) würde Sonne und Mond in Einem Worte ausdrücken.

4) Im Talmud (Chagiga 12) werden zehn, am ersten Tage geschaffene Dinge paarweise aufgezählt: Himmel und Erde, Tohu und Bohu, Wind und Wasser, Licht und Finsterniss, die Tag- und die Nachtmessung. Ganz gemäss dieser paarweisen Zusammenstellung heisst es im Midrasch (Bereschit R. Sect. 11 zu Gen. 2, 3) — und zwar mit eigenthümlichem Anklang an die philosophische Ansicht, dass die Siebenzahl gleichsam *ἀντὶστοιχὸν ἀντιπαρθεῖος* sei (Iq. Alleg. 33. mund. opif. 17 ed. Col.) — der siebente Tag, der Sabbath sei, während von den übrigen Tagen je zwei zusammengehörten, allein übrig geblieben und habe deshalb die Ecclesia Israel (*בְּנִסְתֵּי יִשְׂרָאֵל*) als Lebensgefährtin (*כֵּן יִיָּד*) zugesellt bekommen. Dass nämlich Israel unter den Völkern allein sei, wird (Schemoth Rabba s. 15) sehr hübsch an die Buchstaben des Wortes *יהוה* in der



Ebenso wird bei der Neugestaltung der Erde das ganze Sein derselben in Gegensätzen ausgedrückt (Gen. 8, 22); so auch bewegt sich der Schöpfungshymnus des 104. Psalmes zumeist in contrastierenden Bildern, und wo die Schöpfung selbst den Schöpfer preist (Ps. 148), geschieht es gleichsam im Wechselgesang. Allerdings wird Letzteres durch den Versbau bedingt, allein eben dieser Parallelismus der Glieder, das Vorherrschen der Antithese — namentlich beim Maschal — zeigt nur in anderer Weise die Neigung zur dualistischen Auffassung. Und so wie der so häufig wiederkehrende Gegensatz zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen in den Sprachformen selbst seinen prägnanten Ausdruck gefunden (خلف, خالف), so ist es auch für diese Anschauungsweise charakteristisch, dass unter den Gegensätzen auch der hervorgehoben wird, dass alles Geschaffene paarweise existirt<sup>1)</sup>, während Gott einzig und allein ist. (Sure 51, 49. 89, 2).

So darf man denn vielleicht auch annehmen, dass bei der Benennung der Weltgegenden ebenfalls das Zweitheilige und Gegensätzliche massgebend gewesen, nur dass hier aus der Dichotomie einerseits sich ein Parallelismus andererseits ergibt. Das was den Gegensatz zwischen Ost und West bildet, ist zugleich der Gegensatz zwischen Süd und Nord; wie sich Ost zu West verhält, so verhält sich Süd zu Nord; Ost und Süd sind Lichtseiten, West und Nord die dunklen Seiten; jenen wendet der Mensch sich zu, von diesen wendet er sich ab; und so bezeichnet קדם — wie قبل ursprünglich auch den Süden. Dieses lässt sich vielleicht auch daraus schliessen, dass da, wo es auf eine genaue örtliche Bestimmung ankömmt (wie Ex. 27, 13. Num. 2, 3. 3, 37. 34, 15. Jos. 19, 12. 13.) zur deutlicheren Fixirung noch das Wort מזרח hinzugesetzt wird<sup>2)</sup>; dass aber die Form קדים auch die Bedeutung

Stelle „Siehe, ein Volk das einsam wohnt“ (Num. 23, 9) angeknüpft: So wie nämlich ה und ו allein übrig bleiben, wenn man in dem Alphabete א ב ג ד ה ו ז ח ט י כ ל מ נ ס ע פ צ ק ר ש ת allein übrig bleibt, wenn man die Zahlenwerthe א + ט, ב + ח, und dann die Zehner י + ט, כ + פ u. s. w. addirt, so ist auch Israel unter den Völkern alleinstehend. (Wenn übrigens diese Buchstaben diese Eigenschaften nicht hätten, so hätte die Haggada, wie an einer anderen Stelle (Moed Katon 28a) wahrscheinlich auch hier הן mit ע verglichen, und daraus das Alleinsein Israels abgeleitet).

1) Dieses wird auch mehrfach im Talmud gesagt (z. B. B. Bathra 14b); nur der berühmte Leviathan macht von dem allgemeinen Gesetze in gewisser Beziehung eine Ausnahme; dieser Ausnahmestellung ist es wohl auch zuzuschreiben, dass die Haggada das בָּרַךְ - לְשִׁחָה (Ps. 104, 26) übersetzt „um mit ihm zu spielen“ (Aboda zara 3b). Andererseits bietet das Alleinsein auch eine Parallele zwischen Gott und Israel, wie das u. a. auch Josephus (Antt. 4, 8, 5) sagt: *Θεὸς γὰρ ἑὶς, καὶ τὸ Ἑβραίων γένος ἑν.*

2) Dass beim Süden ebenfalls neben dem קָדָם zuweilen auch קָדִין steht (Ex. 27, 9. Ez. 47, 19. Zach. 14, 10) hat vielleicht eben so seinen Grund in der ursprünglich vagen Bedeutung von קָדָם. קָדָם und קָדִין sind viel-

„Südwind“ habe, ist schon oft angenommen worden (Gesen. Thes. s. v. Rosenmüller zu Ps. 78, 26. Gesen. zu Jes. 21, 1). Die ursprüngliche Vorstellung, dass die Lichtseite überhaupt die vordere Seite, das Gegenüber sei, zeigt sich besonders deutlich bei dem Worte قبل, aus welchem sich die Bedeutungen des Ostens und des Südens in den Formen قبول und قبله geschieden haben. Denn dass قبله in der Bedeutung „Süd“ von قبله in der Bedeutung Kiblah abzuleiten sei, ist schon deshalb nicht wahrscheinlich, weil alsdann der Gebrauch des Wortes — wie nach De Sacy (chrest. ar. II, 20. 2a ed.) بحرى und قبلى — sich nur auf die nördlich von Mekkah gelegenen Länder beschränken würde<sup>1)</sup>; auch würde Saadiah alsdann wohl nicht נגב mit قبله übersetzen (wie Gen. 12, 9. 24, 62. 20, 1), da man bei einem Sprachforscher wie Saadiah voraussetzen darf, dass ihm die ursprüngliche Bedeutung von قبله bekannt, seine Kiblah aber nicht Mekkah war. Vielmehr scheint dem قبله auch in der Bedeutung des Südens die Vorstellung zu Grunde zu liegen, dass die Lichtseite überhaupt, also auch der Süden, die vordere Seite sei. In ähnlicher Weise ist auch im Chinesischen der Süden die vordere, der Norden die hintere Seite (Schott in d. Abhandlungen d. Berl. Akad. 1855 p. 118, Reinaud in nouv. journ. asiat.

leicht Transponirung eines und desselben Wortes, dessen härtere Form כנף (كنف) ist. جنوب als die Seite κατ' ἐξοχην, die rechte Seite wurde Bezeichnung des Südens (Notices et extr. VIII, 144) und ebenso נגב. Die ursprüngliche Bedeutung „Seite“ zeigt sich noch in den Ausdrücken נגב כנפיות (Jos. 11, 2), נגב יהודה, נגב הכרתי &c. [1 Sam. 30, 14. 27, 10]. Auch dass נגב kein Correlat hat wie die anderen Benennungen (קדם אחר, דים, מזרח מערב, ימין שמאל, צפון), ist vielleicht dieser ursprünglich, allgemeineren Bedeutung des Wortes zuzuschreiben.

1) Bei Burckhardt (Arab. Proverbs No. 306) ist قبله gleichbedeutend mit قبله. Uebrigens erlangen allerdings dergleichen locale Benennungen oft eine allgemeine Geltung, wie ים und nach Michaelis (Supplem. ad lex. p. 1540) auch נגב. Ebenso wird جوف, das sich ursprünglich nur auf die Nordseite Aegyptens bezog (Michaelis zu Abulfedâ Descr. Aeg. p. 14 u. 16) auch allgemeine Bezeichnung des Nordens dem قبله entgegengesetzt (Quatremère in Not. et extr. XII, 471). Da übrigens mit جوف auch das Innere einer Moschee bezeichnet wird (the body of the Mosque — Gayangos hist. of the Moh. dyn. in Sp. I, 495), so liegt dem Gegensatze zu قبله die eigentliche Bedeutung von جوف zu Grunde, indem es talmud. גוף und wie حو und جو (Roediger zu Loeman p. 7 u. 9) das Innere ausdrückt, wie es in diesem Sinne auch dem ظهر العجبة entgegengesetzt wird (Pococke spec. hist. ar. p. 97 ed. White. Dietrich, Abhandlungen f. semit. Wortf. p. 228), und so wurde, wie Gayangos (I, 322 N. 43) meint, جوف die Bezeichnung für den Norden, genauer für den Nordwesten überhaupt.

1835 Juin p. 581), wie denn auch Klaproth (Lettre à Mr. de Humboldt sur l'invention de la boussole p. 37) damit das ar. *قبة* vergleicht.

Ein ähnliches Vicariren der Wörter für Ost und Süd zeigt sich auch auf einem anderen Sprachgebiete. Das lat. Auster einerseits, Aurora *αἴρος*<sup>1)</sup>, wohl auch Ost, Ostara andererseits, und gleichsam in der Mitte *Εὔρος*, eig. Südostwind stammen alle, wie man gewöhnlich annimmt, von einer Sanscritwurzel *ush* = *urere*, *lucere* (Graff ahd. Spr. I, 498; Pott, etym. Forsch. I, 138, 269, 1. Ausg. Diefenbach Goth. W. B. I, 108; Aufrecht-Kuhn Ztschr. III, 252), in deren Bedeutung sich gewissermassen Ost und Süd getheilt haben, indem Auster etymologisch mit dem Worte für Ost identisch ist. (Grimm deutsche Mythol. p. 268, 3. Ausg. Aufrecht-Kuhn III, 170).

1) Derselben Wortfamilie scheint auch das talmud. *אורי* (*אורי*, *אורי*) anzugehören, das (B. Bathra 25, a) in *אורי* *יה*, Lustraum Gottes, aufgelöst wird. Auch (s. v. *אסתר* und s. v. *אורי*) erklärt es für ein persisches Wort, das *מערב* bedeute (vielleicht *أدوار* Abend), was zu der Zerlegung in *אורי* *יה* besonders passen würde; Vullers (lex. pers. lat. s. v. *خاور*) führt übrigens auch ein Pehlewivort *اوروران* = *Occidens* an, während Raschi die Vergleichung mit „Orient“ vorzieht. (Auch bei Grimm Gesch. d. d. Spr. 443 wird Orient und Aurora zusammengestellt.) Der Bedeutung „West“ entspricht übrigens die damit in Verbindung gebrachte Ansicht, dass die *שכינה* im Westen sei. Auch Tosaphot erklärt (B. Bathra l. c. Kidduschin 12b) *אורי* mit *מערב*, und leitet die Benennungen *קדם*, *אחור* u. s. w. (in derselben Talmudstelle wird die Abendseite die Rückseite der Welt — *עורפו של עולם* — genannt) eben daher, dass die *שכינה* im Westen sei, denn alsdann sei ihr Angesicht dem Osten zugewandt — was einigermaßen an die Erklärung erinnert, warum der römische Augur nach Süden geschaut, nicht ob-schon, sondern eben weil der Göttersitz im Norden war (Festus s. v. *sinistralis* aues; Niebuhr, röm. Gesch. II, 702, 3. Aufl.). Aber auch als semitisches Wort betrachtet lässt *אורי*, wie Buxtorf bemerkt, beide Erklärungen zu; so bedeutet *אורי* Abend, im Gegensatz zu *נדה* das die Dämmerung bedeutet, wie aus der Stelle (Berachoth 59, b) *באורחא דהלל נדה ארבע* erhellt, die dem *בבא* (Matth. 28, 1; Ztschr. XII, 366)

entspricht. Sogar das biblische *אור* wird von vielen jüd. Grammatikern als enantiosematiches Wort betrachtet (Pinsker, Lickute Kadmon. p. קנ; Pocock. Not. misc. phil. p. 20, woselbst die angeführte Uebersetzung des Judaeus quidam mit der von Saadias — Ewald u. Dukes Beitr. I, 71 — wenigstens in der Einen Stelle *والليل يغشا على* übereinstimmt) und wird in diesem Sinne sogar epigrammatisch angewendet (Geiger, Dichtungen d. span. u. ital. Schule p. 24). — Eigenthümlich ist es immerhin, wie derselbe Grundbegriff in den Wörtern Aurora, *αἴρος*, uro, Eurus, Oriens, *אור* — wovon vielleicht *ארים*

*plaga lucis* (Ges. Thes. s. v.) — *اور* in der Bedeutung Eurus und *اور* pl. *اور* *اور* auster wiederkehrt. In gewisser Beziehung scheint es wahr zu sein, was K. v. L. (Gesch. d. Araber vor Moh. S. 41) sagt, die „räthselhafte Sylbe“ (Ar, Er, Ir, Or, Ur) deute auf eine Ur-heimath und einen Ur-klang im Or-ient.

Für die gewöhnliche Annahme, dass קדם ausschliesslich den Osten bezeichne, und dass diese Benennung darin ihren Grund habe, dass der Mensch sein Angesicht der aufgehenden Sonne zuwende (Ges. Thea. s. v. קדם; Rosenmüller bibl. Alterthumsk. I, 136, 141) — wie auch Mas'ūdī (Not. et extr. VIII, 144) die Benennung der Himmelsgegenden auf diese Weise erklärt — sprechen allerdings auch anderweitige Analogien<sup>1)</sup>, allein es fehlt hierbei Ein wesentlicher Vergleichungspunkt, nämlich der, dass man sich der aufgehenden Sonne betend zuwende (As. res. VIII, 275; Berl. Jahrb. für wissensch. Kritik 1840, Apr. No. 74, p. 589; Grimm Gesch. d. deutschen Spr. c. XL. p. 981), wie z. B. Abūlfedā (hist. anteq. ed. Fleischer p. 150) von Zoroaster sagt: *قبلة زرادشت الى المشرق حيث مطلع الانوار*, denn alsdann ist die Ostseite in der That die Kiblah, in der Bedeutung wie قبلة im Korān vorkommt. So weit aber die Dokumente der hebräischen Sprache reichen, findet sich eine Bevorzugung des Ostens nur stellenweise als Nachahmung heidnischer Sitte, wie 2 Kön. 23, 11. Ez. 8, 16, und wie allerdings auch bei der Belomantie 2 Kön. 13, 17 das Fenster gen Osten geöffnet wird. Die sonstigen Spuren von der Bevorzugung einer Weltgegend in früherer Zeit, wie sie sich in den von Ewald (Alterthümer p. 46) angeführten Stellen kund geben, deuten alle auf eine Bevorzugung der Nordseite. Andererseits zeigt sich ein absichtlicher Gegensatz gegen die heidnische Sitte — der zufolge man sich beim Gebete zumeist nach Osten wandte (Schol. zu Sophocles Oed. Col. 490 (477); Selden de Synedriis III, 16 p. 1888. Rosenmüller zu Ez. 8, 16. Chwolsohn Ssabier II, 60; — in der Thatsache, dass der Eingang zum jüdischen Tempel im Osten, und das דביר, das eben daher — von دبر — seinen Namen hatte<sup>2)</sup>, im Westen war. Diesen Gegensatz hebt auch Maimonides hervor (Moreh Neb. III, 45, im Original bei Hottinger hist. or. p. 199), und so lässt auch die Mischnah (Sukkah 5, 4; bei Dachs p. 449) die Betenden mit Bezug auf Ez. 8, 16 sagen: Unsre Väter wandten dem Hechal den Rücken, das Angesicht der Sonne zu, unsre

1) In einer Schrift „A vindication of the authorized version of the English Bible by the Rev. S. C. Malan, Lond. 1856“ — deren Tendenz u. A. dahin geht, zu beweisen, dass das דביר קדם (Ex. 14, 21) nicht mit Süd-, sondern mit Ostwind zu übersetzen sei — wird (p. 80) ein ähnlicher Sprachgebrauch im Koptischen, im Mongolischen und der Mandchusprache nachgewiesen. S. 124 macht der Verf. darauf aufmerksam, dass in der latein. Marginalübersetzung der Polyglotten das ربيع قبول des R. Saad. Ben (Gaon) (sic) irrthümlich mit ventum australeum übersetzt sei.

2) Wenn R. Tanchum Hieros. zu 1 Kön. 6, 5 (ed. Haarbrücker p. 96) das דביר mit حراب وهو حنية شبه فرائة مقببة erklärt, so dachte er dabei wahrscheinlich an das Mihrāb der Mosquée, wie auch Saadias (Ewald u. Dukes Beitr. I, 27 u. 155) das דביר Ps. 28, 2 mit محراب übersetzt.



Augen aber sind auf  $\text{יה}$  gerichtet. Die Behauptung Apion's, dass die Israeliten beim Gebete das Angesicht nach Osten wandten (Joseph. c. Ap. II, 3) konnte sich, wenn sie überhaupt eine Begründung hatte, nur auf die nachexilische Sitte stützen, der zufolge man Jerusalem als Kiblah betrachtete (Berachoth 30. Selden de Synedr. III, 16. p. 1882) und selbst dann noch bestand theilweise die Scheu vor der Nachahmung des heidnischen Gebranches, wie aus der bereits erwähnten Stelle (B. Bathra 25, a) ersichtlich ist, wo die Ansicht ausgesprochen wird, es sei kein Unterschied, nach welcher Seite hin man sich beim Gebete wende, nur nach Osten solle man das Gesicht nicht richten, weil dies Gebrauch der Götzendiener sei <sup>1)</sup>.

Uebrigens liesse sich die Benennung קרם — selbst nach der Annahme, dass damit ausschliesslich der Osten bezeichnet werde — noch in anderer Weise motiviren. Wie bei vielen dieser Benennungen das Zeitliche und Räumliche zusammenfällt, so konnte auch bei קרם die zeitliche Beziehung das Ursprüngliche sein. Die Himmelsgegend, wo die Sonne zuerst sichtbar wird, wo sie zu Anfang des Tages steht, ward קרם genannt; קרם ist der Morgen (zeitlich und räumlich), אחר (von אחר säumen, zögern) ist der Abend <sup>2)</sup>.

1) „Weil die Schüler der Götzendiener lehren, gen Osten gewendet zu beten“, so erklärt Raschi das  $\text{דמורו כה מיני}$  des R. Scheschet, der damit seinen Gebrauch, sich nicht nach Osten zu richten, motivirt, ohne gerade eine allgemein gültige Regel aufzustellen. Nach der Bedeutung, die das Wort מינים zumeist im Talmud hat, könnte es übrigens sein, dass sich dieses כה מיני auf die christliche Sitte bezöge, beim Gebete sich nach Osten zu kehren (Origenes, homil. V. in Num.; Clemens Alex. Strom. VII, 7, p. 307. Selden de Düs Syr. II, 8, p. 326). R. Abbahu, von dem an derselben Stelle — im Gegensatze zur Ansicht des R. Scheschet, dass die Schechinah überall sei — die Meinung angeführt wird, dass die Schechinah im Westen sei, hatte mit eben diesen מינים vielfache Controversen (Steinschneider, Art. Jüd. Lit. p. 408 N. 11. Jew. Lit. p. 315. Sachs, Beiträge I, 109; Grätz, Gesch. d. Juden IV, 350).

2) Dem Worte „Abend“ liegt auch in anderen Sprachen die Bedeutung des Späten, Langsamen zu Grunde (Grimm, deutsche Mythol. c. 23. S. 710); so dem neugriech.  $\text{πράδος}$ ; so ist von tardus span. tarde, von serus Ital. sera, serenata, span. sereno, Nachtwächter (nocturnus urbis lustrator, wie es der Dictionn. der Akademie erklärt; im Gegensatze zum sereno heisst in Mexico der Gensdarm — der für die öffentliche Ruhe bei Tage wacht, also gewissermassen ein Nachtwächter des Tages ist — Diurno). Von der Anwendung der zeitlichen Bestimmung auf die räumliche ist das altfranzös. none (Diez W. B. p. 240) ein merkwürdiges Beispiel. Nona, die neunte Stunde (wovon auch Engl. noon, Holl. noon) wird nämlich auch im Sinne einer Weltgegend — Südwest, wie Diez vermuthet, genommen. Auch dem altfranz. Pouant für West liegt, ausser dem Gegensatze zu Levant die Bedeutung „nach“ (wie lat. pone, post) zu Grunde (Fr. Michel, études de philol. comp. p. 337). Ebenso wird  $\text{ساق}$  von Hāgi Chalfā in der Bedeutung „Süd“ gebraucht (Hammer-Purgstall, Encyclop. Uebersicht p. 347), und wenn die ehemalige Benennung der beiden Pole des Magnets wirklich aus dem Arabischen stammt (Kosmos II, 294

Oder auch man identifizierte die Welt mit dem Menschen, und dann war die Sonnenseite das Angesicht, die Vorderseite und die entgegengesetzte der Rücken, wie sich dieselbe Uebertragung auch bei den Aegyptern findet<sup>1)</sup>. (Plut. d. Iside 32. Grimm Gesch. d. d. Spr. 985 N.)

Zu dem Letzteren würde nun allerdings die Bezeichnung des Südens als der rechten, des Nordens als der linken Seite nicht stimmen, allein diese Bezeichnung, welche man gewöhnlich als sekundär betrachtet und von קרם und אחר ableitet, ist vielleicht selbst eine ursprüngliche, von derselben dualistischen Anschauung ausgehende; „Rechts“ und „Links“ wären alsdann parallel und congruent zu „Vorn“ und „Hinten“, gleichsam eine Uebersetzung dieser Vorstellung, und Licht und Dunkel, vordere und hintere, rechte und linke Seite würden dann immer denselben Gegensatz ausdrücken, denselben Inhalt in anderer Form wiedergeben.

So z. B. wird auch in den Hieroglyphen rechts durch aufgehendes Licht (Ost), links durch das Bild für West gemalt (Dietrich, Abhdlg. f. semit. Wortf. p. 232). Bei Homer, der den Westen auch μετόπισθε nennt (Od. 13, 240), wird in der berühmten Stelle II. XII, 239 die Lichtseite die rechte Seite genannt.

Ἐἵτ' ἐπὶ δεξιῇ ἴωσι πρὸς Ἡῶ τ' Ἡέλιόν τε  
Ἐἵτ' ἐπ' ἀριστερὰ τοίγε ποτὶ ζόφον ἤερόντα<sup>2)</sup>.

Andres, dell'origine d'ogni lett. T. II. c. 10 p. 89 ed. 1806), so ist  $\text{זָמַר}$  in der Bedeutung „Süd“ sogar ein terminus technicus geworden.

1) In der von Gesenius (Thes. s. v. אחר) angeführten Stelle Kimchi: לפי שהפנים הם המזרח והאחר המערב u. s. w. scheinen diese beiden Auffassungen nicht streng geschieden zu sein. Im Commentar des Bechaji zu Deut. 45, 27 werden verschiedene Erklärungen der Benennungen קרם, ימין u. s. w. gegeben. Eine derselben scheint das Zeitmoment als massgebend zu betrachten: וקרם כי מאחר רוח קרם לזיוח; die Benennung des Ostens mit פנים wird daher abgeleitet, dass dem Midrasch zufolge Adam mit dem Gesichte nach Osten erschaffen wurde, was vielleicht nur eine bildlich-hagadische Form für die gewöhnliche Erklärungsweise ist; letztere kommt übrigens in derselben Stelle bei Erklärung von ימין vor: שם ימינו של אדם ייבין על שם ימינו של אדם vor: הפונה למזרח.

2) Das homerische ζόφος wird von Strabo (I p. 34, X p. 455 auf den Norden bezogen; derselben Ansicht ist Voss (Mythol. Briefe II. 88, 2. Ausg. Völcker, homer. Geogr. u. Völkerk. p. 42). Von Gesenius wird unter זָמַר (im Handwörterb.) das homerische πρὸς ζόφον angeführt, und Herzfeld (Gesch. d. Volkes Isr. 2. Abth. II, 338) vergleicht damit, wenn auch zunächst als mythische Benennung, das צפון Job 26, 7 (auch Iliob 14, 13 wird צפון mit dem Ztw. צפן in Verbindung gebracht). Nimmt man noch dazu, dass Homer nur eine Zweitheilung der Erde in eine helle und dunkle Seite kennt (Völcker a. a. O.), so liegt die Vermuthung nahe, dass ζόφος, das im Griechischen keine eigentliche Wurzel hat, — wie Ἐσπρος von ערב — von צפון abzuleiten sei, und zwar in dem Sinne, dass beide die dunkle Seite überhaupt, den Westen sowohl als den Norden bezeichneten. Dass צפון in der dichterischen

und selbst Aristoteles identifiziert Rechts und Links, Vorn und Hinten, Oben und Unten, insofern als er die drei Ersteren als die vorzüglicheren ansieht (Zeller Philos. d. Griechen, 2. Ausg. II, 2 p. 350, 407, 427, 436; Lipsius elector. I. II c. 2. p. 300). Eine ganz ähnliche Substituierung der Begriffe Vorn und Rechts, Links und Hinten scheint zu Grunde zu liegen, wenn im Korân diejenigen, welchen das Buch hinter ihren Rücken gegeben wird (Sur. 84, 10), an einer andern Stelle (Sur. 56, 9. 40) أصحاب المشأمة und أصحاب الشمال genannt werden, im Gegensatze zu den أصحاب اليمين und اليمينى (56, 8. 26), denen das Buch in die rechte Hand gegeben wird. An die Vorstellung von „Rechts“ knüpft sich die der Priorität, an die von „Links“ die der Inferiorität, was hintangesetzt wird kommt auf die linke Seite und umgekehrt (Gen. 48, 13; Rosenmüller zu Ps. 110, 1. Matth. 25, 32. Gesen. zu Jes. 38, 17). Trotz der berühmten Bittschrift Franklins für die Gleichstellung der linken Hand mit der rechten, wird erstere und Alles was mit ihr zusammenhängt doch immer stiefkündlich behandelt und danach benannt<sup>1)</sup>. Das griech. δεξιός ist gleichbedeutend mit

Sprache diese allgemeinere Bedeutung habe, lässt sich auch aus den von Gesenius (Thes. s. v. אור, zu Jes. 24, 15. I p. 768) angeführten Stellen schließen, in welchen צפון dem ים und מזרח entgegengesetzt wird. Nimmt man an, dass der Dichter mehr die Urbedeutung von צפון vor Augen gehabt, so werden (Jes. 49, 12. Ps. 407, 3) צפון und ים als die beiden dunklen Seiten in Parallele gesetzt, während Amos 8, 12 צפון in seiner allgemeineren Bedeutung dem מזרח entgeggestellt wird. Dass die Griechen ζῶφος von den Semiten entlehnt, darf man um so eher annehmen, als derartige Wörter leicht — zunächst durch Seefahrer — aus einer Sprache in die andere übergehen. So finden sich die germanischen Benennungen der Himmelsgegenden in den romanischen Sprachen wieder; so stammt von شرق (die heutigen Araber nennen auch den Südwind Scharkiyeh — Robinson bibl. res. I, 305 ed. 1841) Scirocco portug. Xaroco, span. Siroco und Xaloque (Diez W. B. p. 310), von letzterem Xaloque ist wiederum das neuarabische شلوك oder شلوق Südostwind (German. de Silesia Fabr. p. 1048; Cañes Gramm. ar. esp. p. 249; Berggren Guide des Voy. 716. 729) entstanden, so wie wahrscheinlich aus it. Libeccio (Lips) das Wort لبايح Auster (Dombay p. 53). El. Levita führt (im Meturgeman) s. v. גרב ein italiänisches גארבין an; ohne Zweifel meint er damit Garbino, frz. Garbin, der Südwestwind auf dem Mittelländischen Meere, welches Wort aber nicht von גרבית, sondern von غربی stammt. (Auch Jelinek verwechselt diese beiden, wenn er — Sephat Chachamim p. 27 — chal. גרביתא mit arab. غربی (גרביתא מכוה השמש) statt mit جربياء (Mas ūdi Not. et extraits VIII, 146 hat die Form جربی) zusammenstellt).

1) Das engl. left hand ist in dieser Beziehung sehr bezeichnend. Wie Horne Tooke (Diversions of Parley ed. Taylor p. 307) meint, ist left das Particip. pass. von to leave, und bedeutet also die Hand, die man ruhen

glücklich, und bei jeder feierlichen Handlung geschah die Bewegung nach der rechten Seite hin (Völcker l. l. Heyne zu II. I, 597), weil diese glückbedeutend, wie die linke von ungünstiger Vorbedeutung war <sup>1)</sup>. Dieselbe Vorstellung liegt auch den Wörtern سانج und بروج zu Grunde <sup>2)</sup> (Bochart hieroz. I p. 19; Pocock. spec. hist. Ar.

lässt, die allein gelassen wird. Als Beweis für diese Erklärung wird eine Stelle aus Spenser's Faerie queene angeführt, in welcher von einem Riesen erzählt wird, der, nachdem ihm der linke Arm abgehauen worden, in one alone left hand, in der übriggebliebenen (hier rechten) Hand die Kräfte zweier Hände vereint. Auch sinister wird — allerdings in einem andren Sinne — von Plutarch (quaest. Rom. c. 78) und Festus (s. v. sinistrae aves) von sinere abgeleitet.

1) Ebenso heisst es im Talmud, dass bei einer gottesdienstlichen Handlung die Wendung (סניד) rechtshin geschehen müsse; auch hat der Talmud den Ausdruck מיומן für „vorzüglich“ (Sotah 34; Jomah 10; Horajoth 12). Welche Vorstellung man mit der linken Seite verknüpfte, zeigt sich u. A. an dem Namen des Dämons סמל — „der Linke“ wie Herzfeld (l. l. 282 u. 338) übersetzt — und dessen Identität mit Schemäl Chwolsohn (Ssab. II, 220) für sehr wahrscheinlich hält. Movers (Phoen. I, 224) hingegen stellt סמל mit سم und سوم zusammen, und diese Erklärung hat in der That mehr innere Wahrscheinlichkeit. Die meisten Engelnamen endigen auf סל, auch die Namen der gefallenen Engel, wie die in Gesen. Thes. s. v. סל neben Sammael genannten Azazel, Azaël, Machazael und die Zusammensetzung mit סס, ססל, סם passt um so mehr, als Sammael — wie aus den bei Buxtorf s. v. angeführten Stellen erhellt — zunächst der Todesengel ist. An einigen Stellen (Wagenseil, Sotah p. 194. 198. Pirke d. R. Eliezer c. 27. Bartolucci I, 317) wird er allerdings als Satan dem Gabriel (oder Michael) entgegengestellt. Satan selbst aber wird mit dem Todesengel identificirt (Maimon. Moreh Neb. 3, 21). Eine ähnliche Vorstellung liegt wohl auch der Stelle zu Grunde: (סל) خلقنا من نار السموم (Sur. 15, 27). Ein eigenthümliches Zusammen treffen ist es, dass die Türken den Samûm Samiel nennen (Fundgr. d. Or. VI, 396), welche Benennung, wie Berggren (p. 791) sagt, aus einer Corruption von Schamielê, vent de Syrie (شام) entstanden ist.

2) Wie bei anderen Völkern (Friedreich, Symbolik und Mythologie der Natur p. 523. Chwolsohn, Ssab. II, 140) galt auch bei den Arabern der סל (סל) besonders der Rabe als ominöser Vogel, wie aus den bei Aruch s. v. (סל) und Bochart angeführten Stellen hervorgeht; in den dort angeführten Midraschstellen (M. Kohelet s. 7 u. 10) wird das סל (Eccles. 10, 20) auf den Raben bezogen. Die Vorstellung, welche der von Grimm (Gesch. d. d. Spr. p. 985) aus dem Cid angeführten Stelle:

a la exida de Vivor ovieron la corneja diestra  
e entrando a Burgos ovieron la siniestra

zu Grunde liegt, ist also vielleicht auch — wie noch manches Andere im Cid und wie die Benennung Cid selbst, oder vielmehr „mio Cid“ (سیدی), wie er fast durchgängig genannt wird — arabischen Ursprunges. Dass alle derartige Vorstellungen auch nach Einführung des Islâm noch gangbar waren, ist schon deshalb wahrscheinlich, weil es im Wesen superstitiöser Gebräuche liegt, dass sie insofern wirklich superstites sind, als sie die religiösen Anschauungen mit denen sie ursprünglich zusammenhingen, lange noch überleben.



p. 313 ed. White, Dietrich a. a. O. S. 235), so wie den von יָמִין<sup>1)</sup> und شام gebildeten Wörtern, zu welchen letzteren auch das nearab. میشرق (Fleischer de gloss. Habicht. I, 47) gehört<sup>2)</sup>. Wie Rechts und Vorn, Links und Hinten als adäquate Begriffe aufgefasst werden, zeigt sich auch in einer Stelle des Festus (s. v. posticum ostium p. 220 ed. Müller): . . . et dexteram aulicam, sinistram posticum dicimus. Sic et ea coeli pars quae sole illustratur ad meridiem, antica nominatur, quae ad septentrionem postica. Letzterer Satz steht — wie C. O. Müller z. St. bemerkt — in Zusammenhang mit der Stelle des Varro (VII, 7. p. 118 ed. Müller; Festus p. 339), wo, in Bezug auf das Templum des Augurs der nach Süden schaute, letzterer die Vorderseite und dem entsprechend der Osten die linke Seite genannt wird. So ist denn aus der Synonymität und Wahlverwandschaft zwischen Ost und Süd, indem beide so zu sagen die Rollen tauschen, das Schwankende der römischen Anschauungen und Bezeichnungen — zugleich im Gegensatz zu dem consequenteren griechischen Sprachgebrauch — entstanden, und das was Arnobius (advers. Gent. 4, 5) in Bezug auf die Dii laevi et laevae<sup>3)</sup> sagt, dass diese Eintheilung in rechts und links eine subjektive, wandelbare sei, findet innerhalb der römischen Anschauungsweise seine thatsächliche Bestätigung. Nach der Angabe des Livius (Grimm a. a. O. 982; Niebuhr röm. Gesch. II, 701, 3. Ausg.) schaute der Augur bei einer Inauguration nach Osten. Dann war von den beiden Lichtseiten die eine, der Osten, die vordere, die andere, der Süden, die rechte Seite, wie auch Gesenius (Thes. s. v. אֲחִיר) auf diese Analogie mit den semitischen Benennungen hinweist. Nach dem anderen von Varro angeführten Brauche

1) Gemäss dieser doppelten Bedeutung von יָמִין wird auch Jemen, das Land zur Rechten, wie Dekhan (Lassen, Ind. Alterthumsk. I, 78 N.) im Sinne von „glücklich“ erklärt (Gol. ad Alfergān p. 83. Rommel Abulfed. Arab. p. 20; Rosenmüller Anal. arab. III, 17; Johannsen hist. Jem. p. 26), und so ist wohl auch die Benennung Arabia felix, *arabifera* entstanden. Nach der Stelle bei Ritter (Erdk. XII, 229) wäre Ar. felix der ältere Name.

2) In diesem Sinne ist vielleicht die Stelle (Ez. 21, 27): בְּיָמִינוֹ יְהִיָּה בְּיָמִינוֹ יְהִיָּה zu übersetzen: Zu seiner Rechten — glückverheissend — war das Omen — Jerusalem! Nimmt man יָמִין im Sinne von „Hand“, so ist dieser Satz, mitten in der drastischen Lebendigkeit des Verses, ziemlich matt; wird aber בְּיָמִינוֹ als gleichbedeutend mit לְיָמִינוֹ aufgefasst, so bildet er den Schlusspunkt der gespannten Erwartung, die sich in den vorhergehenden kurzen Sätzen ausspricht. „Jerusalem!“ ist gleichsam der Ausruf des Augurs, die Lösung der Spannung und das Lösungswort zur That, die in den gleich darauf folgenden Sätzen ihren Ausdruck findet, und בְּיָמִינוֹ ה' חֵק bildet so den Uebergang von Vs. 26 zu Vs. 27.

3) An einer anderen Stelle (adv. g. III, 26), wo Arnobius von der Dea Laverna, Bellona und anderen dunklen Mächten spricht, gebraucht er den Ausdruck Numina laeva. In diesem ohne Zweifel nicht römischen Sprachgebrauche hat laevus die ursprüngliche Bedeutung „unheilvoll, finster“.



blickte der Augur nach Süden (der zu Inaugurierende schaute übrigens auch bei Livius nach Süden), und der geehrte Osten war zur Linken. Es sind also, wie Hartung (*Religion d. Römer* I, 118) sagt, der Osten und der Süden, von denen der eine Licht, der andere Wärme spendet, die zwei geehrtesten Weltgegenden. Dadurch aber dass der Süden die vordere Seite ward und der Augur dem entsprechend die übrigen Weltgegenden feierlich bebaunte, entstand ein Widerspruch mit der gewöhnlichen Vorstellung, die Rechts, Vora und Licht als verwandte Begriffe ansieht, und zugleich ein Schwanken in den mit dexter und sinister verbundenen Vorstellungen. Während im Sprachgebrauche dexter durchaus die Bedeutung von *δεξιός*, „günstig, glücklich“ beibehielt, während die Adoratio der Götter nach der rechten Seite hin geschah (Plaut. *Curculio* I, 1. 70), heisst sinister bald „glücklich“, bald „ungünstig, unglücklich“. Der Osten, die glückverheissende Lichtseite, war durch die Auguren die linke Seite geworden; die mit „Links“ sich verknüpfenden Vorstellungen treten in den Hintergrund vor denen, die man mit „Licht“ verbindet; die linke Seite hatte gleichsam die Weihe erhalten, und darum waren Naturerscheinungen, wie Blitze, auf der linken Seite ein günstiges Zeichen, während bei dem persönlichen Omen, wie Niesen und Ohrenklingen (Erkl. zu Plin. H. N. 28, 5; Pauly *Realencycl.* s. v. *Divinatio* p. 1137), bei welchen die körperliche Bestimmung näher lag, die rechte Seite in der That die rechte Seite ist, und ihr altes Recht behauptet, die glückverheissende zu sein. Und so nennt Festus an Einer Stelle (p. 74 ed. Müller) *dextra auspicia, prospera*, an einer andren (p. 339 s. v. *sinistr. av.*) sagt er, durch das Schauen der Auguren nach Süden sei es wahrscheinlich entstanden, *ut sinistra meliora auspicia quam dextra esse existimentur*<sup>1)</sup>. Durch die Kunstsprache der Auguren wurde also Ost und linke Seite identisch, und so ist z. B. bei Horaz in der Stelle (*Od.* 3, 27, 10)

„*Oscinem corvum prece suscitabo Solis ab ortu*“

unter Letzterem wohl die linke Seite gemeint. Plinius versteht unter *laeva pars, laevum latus* den Osten; so in der Stelle H. N. II, 8 (6) von den Planeten: *contrarium mundo agere cursum, i. e. laevum*, II, 47 (48) von den Winden: *a laevo latere in dextrum ut sol ambiunt*; auch in der von Grimm (p. 982) angeführten Stelle (28, 2) von der Adoratio: *quod in laevum fecisse Galliae religiosius credunt*, scheint *laevum* nicht den Norden sondern entweder

1) Der durch die Aufhebung des Gegensatzes zwischen dexter und sinister entstehende Widerspruch zeigt sich — vielleicht absichtlich — in der Stelle des Catull (45, 8. 17): *Amor, sinistra ut ante, dextram sternuit approbationem*. In den romanischen Sprachen hat sich übrigens sinister in der Bedeutung „ungünstig, unheilvoll“ erhalten, und eben so dient die rechte Seite zur Bezeichnung des Südens, wie bei Dante (*Purg.* I, 22): *Io mi volsi a man destra, e posi mente All' altro polo*.

den Osten oder die linke Seite des Körpers (im Gegensatz zu totum corpus circumagimus) zu bezeichnen<sup>1)</sup>.

Während so bei den Römern, wahrscheinlich durch die Abwechslung latinischen, sabinischen und etruskischen Gebrauches (Pauly 1176), sich der jedesmalige Standpunkt veränderte, und Rechts und Links gleichsam die Plätze wechselten, wie sich denn dieses Schwanken fast als Oxymoron in der Stelle (Cic. de Div. 2, 39; Grimm p. 983) kund giebt: quamquam haud ignoro, quae bona sint sinistra nos dicere, etiam si dextra sint; während es wahrscheinlich auch diesem Wechsel zuzuschreiben ist, dass z. B. der Rabe zur Rechten dasselbe bedeutet was die Krähe zur Linken — verbinden sich bei den Griechen mit Rechts und Links immer dieselben Vorstellungen, und selbst in den Benennungen ἀριστερός und εὐώνυμος zeigt sich diese Anschauung um so deutlicher, als beide Ausdrücke Euphemismen zu sein scheinen. Bei den Griechen stimmt aber noch die wissenschaftliche Anschauung mit der poetisch-volksthümlichen überein, indem auch Aristoteles (de Coelo II, 2)<sup>2)</sup> den Osten die rechte Seite nennt, weil dort der Anfang der Bewegung sei, eine Ansicht, die auch (Plut. de plac. phil. II, 10; Stobaeus<sup>3)</sup> ecl. phys. I, 358 ed. Heeren) dem Plato und Pythagoras zugeschrieben wird. Letztere Ansicht scheint auch der Stelle des Plinius — II, 54 (55) — zu Grunde zu liegen, wo er von den Blitzen sagt: Laeva prospera existimantur, quoniam laeva parte mundi ortus est. Unter dem Mundi ortus ist vielleicht — namentlich nach der Erklärung, die Plinius (II, 1) von Mundus giebt — nicht der Sonnenaufgang, sondern, wie bei Aristoteles, Plato und Pythagoras, ἀρχὴ τῆς κινήσεως zu verstehen: den Osten nennt aber Plinius wie immer laeva pars.

Der Osten war also bei den Griechen die rechte Seite, eben weil er die Lichtseite ist, und dass die Anzeichen zur rechten Hand als heilweissagend betrachtet wurden, bedarf eigentlich keiner Begründung, da sich mit der Vorstellung von „Rechts“ die von „Glück“ verbindet, wie dasselbe sich bei den Semiten kund gibt. Bei der Annahme, dass diese Anschauung eine secundäre sei und sich daraus ergebe, dass der Vogelschauer das Angesicht dem

1) Von denselben Celten heisst es bei Athenaeus (Deipnos. IV. p. 152, II, 93 ed. Schweigh.): καὶ τοὺς θεοὺς προσκυνοῦσιν ἐπὶ τὰ δεξιὰ στρεφόμενοι. Hier ist also auch unter δεξιὰ die rechte Seite des Körpers gemeint; wenn man δεξιὰ im Sinne von „Ost“ nehmen dürfte, so würde diese Stelle mit der des Plinius übereinstimmen.

2) Dass Aristoteles auch auf den Volksglauben Rücksicht nimmt, lässt sich vielleicht daraus schliessen, dass er in demselben Cap. — da wo er von dem Unterschied der subjektiven und objektiven Benennung durch rechts und links spricht — auch die πάντες erwähnt.

3) Bei Stobaeus (eclog. I p. 358 ed. Heeren) wird auch die Ansicht des Empedocles mitgetheilt, wonach der Süden die rechte, der Norden die linke Seite ist.

Norden als dem Göttersitze zugewendet<sup>1)</sup>, müsste jedenfalls der Norden irgendwie als Gegenüber, als Vorderseite vorkommen, was aber durchaus nicht der Fall zu sein scheint<sup>2)</sup>. Die Bezeichnungen für rechts und links sind selbständige, unabhängige, und ebenso wenig ist daraus umgekehrt zu schliessen, dass die Nordseite als Vorderseite gegolten habe. Bei einer geographischen Bestimmung könnte eher noch dieses viertheilige, wechselseitige Beziehen stattfinden, und so könnte die Meinung Röth's (Gesch. uns. abendl. Philos. II. 793): „Aus der beim nächtlichen Steuern massgebenden Richtung des Angesichtes gegen Norden zum Himmelspol... erklärt sich die Eintheilung des Himmels in eine rechte, östliche, und linke, westliche Hälfte“ wenigstens als Unterstützung der anderweitigen Auffassungsweise ihre Geltung haben.

Die meisten dieser Benennungen gehen von einer dualistischen Auffassung aus und so kann der Osten im Gegensatze zum Westen ebenso die rechte Seite genannt werden, wie — im Gegensatze zum Norden — der Süden auch die vordere Seite heissen kann; die rechte Seite ist die vordere Seite, und so ist auch das von Grimm (S. 987) angeführte alts. *forthora*, *vorthere* = *dextera* vielleicht nicht als Gegensatz zu dem bairischen *Vornen* für Süd und Hinten für Nord (p. 985) zu betrachten; es liegt vielmehr derselbe dualistische Gegensatz Beiden zu Grunde.

Bei den Römern traten nun allerdings, durch die Determinatio der Auguren, die vier Weltgegenden und ihre Benennungen in gegenseitige Relation, aber auch hier tritt wenigstens das klar hervor, dass man die Lichtseite überhaupt, sei es Ost oder Süd, als Gegenüber, als die vordere Seite ansah. Wie die Pflanze zum

1) Am wenigsten statthaft scheint dieses bei der Stelle des Homer (II. 12, 239) zu sein, da bei Homer Nord und Süd nur als *Boreas* und *Notus* vorkommen.

2) Die Identität von „vor“ und „gegenüber“ zeigt sich auch in den Wörtern *קבל*, *מול* — verstümmelt aus *מולל*, wie Ewald Kr. Gr. 8. 612 § 331 annimmt — in *נניר*, *נניר* und *נניר*, wenn nach Michaelis (Suppl. p. 1593) auch *נניר*, Hochland, so genannt wird, quod oculis eminens exposita sunt, wonach sich also der Name der Provinz *נניר* mit *הר הקדש* (Ges. Thes. s. v. *קדש*) noch anderweitig berührt; ebenso ist lat. *ante*, in der älteren Form ant, identisch mit *ante* (Bopp, Gloss. 6a, 12a). Wie aber diese Begriffe wiederum mit „recht“ zusammenhängen, zeigt sich in *נכח*, das nach Ewald (a. a. O.) dem Ursprunge nach „recht, gerade“ bedeutet; so scheint auch das *נניר* Prov. 8, 6 gleichbedeutend mit dem darauf folgenden *מישרים*, *נכחים* (vs. 10) zu sein (Michaelis l. c.). Die Vorstellung der Lichtseite als dem Angesichte gegenüber stehend, dürfte vielleicht auch einem Sprachgebrauche zu Grunde liegen, den W. v. Humboldt (am Schlusse seiner Abhandlung „Ueber die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen“) von den Neuseeländern anführt: „... *E māra* ... heisst also wörtlich: o gegenüber. Zugleich aber ... heisst *māra* ein offener, der Sonne ausgesetzter Platz und ist dasselbe Wort mit *Mārama* hell, erleuchtet, Licht.“



Lichte emporstrebt, so wendet sich der Mensch der Sonne zu; die Lichtseite ist seine Kiblah — der schimmernde Orient, wie der sonnige Süden. Ihren poetischen Ausdruck findet aber diese Anschauung in der schönen Stelle in Goethe's römischen Elegien:

„Als mich ein graulicher Tag hinten im Norden umfing,  
Und ich über mein Ich, des unbefriedigten Geistes  
Düstere Wege zu spä'h'n, still in Betrachtung versank.“

### Z u s ä t z e.

Ein Aufsatz „Direzioni rituali etc.“ im zweiten Hefte der von Hrn. Prof. Ascoli herausgegebenen *Studi orientali e linguistici* (1855 p. 234 ff.) weist nach, wie bei verschiedenen Völkern die eine oder die andere der Weltgegenden, in Bezug auf Gebet, Omina, Todtenbestattung u. s. w., einen Vorrang vor den übrigen hatte. Ohne das dort Gesagte, zum Theil auch Bekannte, hier wiederholen zu wollen, erlaube ich mir für diejenigen, welche jenen Aufsatz oder vielleicht den obigen gelesen, eine kleine Nachlese zu halten.

Die Vorstellung, die man von der einen oder anderen Weltgegend hatte (denn das Meiste gehört der Vergangenheit an), ist, wie es scheint, oft durch speciell geographische Verhältnisse bedingt; nach dem zunächst nördlich gelegenen Lande z. B. bildet sich die Vorstellung vom Norden überhaupt. Abgesehen von diesen Modificationen ergiebt sich im Allgemeinen ohngefähr Folgendes: Der Osten gilt zumeist als Kiblah, zugleich auch als glückbringende Seite; letztere Eigenschaft theilt der Süden mit ihm, der im Range auf ihn folgt (Manu 3, 87. W. v. Humboldt *Kawispr.* I, 131). Den Gegensatz zum Osten bildet der Westen; ist der Osten der Ursprung des Lebens, so ist der Westen das Land des Todes<sup>1)</sup> (Max Müller *Science of language* II. Ser. amer. Ausg. p. 534. 535. Duncker *Gesch. d. Altth.* II, 335). Der Norden kommt vielfach als heilige, selten oder nie aber als heilbringende Seite vor; er hat vorherrschend den Charakter des Furchtbaren und Erhabenen. Glück-

1) Die amerikanische Zeitschrift *Atlantic monthly* machte vor einiger Zeit in einem kurzen Aufsatz: „The custom of burial with the head towards the East“ auf die Stelle in Shakespeare's *Cymbeline* (Act IV, Sc. 2) aufmerksam, wo gesagt wird, Imogen solle mit dem Kopfe (nicht mit dem Gesichte, wie Schlegel übersetzt) gen Osten begraben werden, und meinte, dieser Passus solle auf die vorchristliche Zeit der Handlung hinweisen. In einem anderen Blatte, *The Nation*, wurde gelegentlich einer Besprechung dieses Artikels nach guten Quellen berichtet, dass die „Rice-Nigger“ — wie die Neger in Südcarolina und anderen Reisgegenden sich selbst nennen — behaupten, die Hölle sei im Westen, und dass es nicht gut sei, die Sonne bei ihrem Untergange anzusehen; dass in ähnlicher Weise bei den alten Angelsachsen der Glaube geherrscht, die Sonne sei beim Untergehen desswegen roth, weil sie alsdann in das Reich der Todten hinabschaue.

bringend ist der Norden vielleicht nur in so fern, als dort Kavera, der Gott des Reichthums, thronet<sup>1)</sup> (Schlegel, Sprache und Weisheit der Inder p. 193. Bohlen, das alte Indien I, 241). Eine ähnliche Vorstellung scheint auch der Stelle קָדִים יָרֵב רָאִתָּה (Job 37, 22) zu Grunde zu liegen. Im Gegensatze zur Milde des Südens (Vs. 17.) und parallel zu den Erscheinungen, wo aus der Finsterniss das Licht hervorbricht (Vs. 11. 21), wird hier gesagt, aus dem dunklen Norden kommt das leuchtende Gold, Glanz umgiebt den furchtbaren Gott.

Eigenthümlich sind auch die Ansichten, die in Bezug auf den Norden und zum Theil an Job anknüpfend in den späteren jüdischen Schriften vorkommen.

Der Talmud (B. Bathra 25a) bezieht dieses צפון auf den Nordwind, der das Gold werthlos (flüssig) mache, insofern als er — nach Raschi's Erklärung — durch seinen schädlichen Einfluss die Lebensmittel im Preise steigen, das Gold fallen macht (in Circulation bringt?). Wer reich werden will, heisst es ferner, soll sich beim Gebet nach Norden wenden. Zugleich als Erklärung des in demselben Cap. (Job 37, 9) vorkommenden מְזָרִים wird gesagt, die Welt gleiche einer Exedra<sup>2)</sup> (עוֹלָם לְאַכְסָרְרָה הוּא רֹמָה), d. h. sie ist nur auf drei Seiten begränzt, auf der vierten, der nördlichen offen und unbegränzt (אֵינוֹ מְסוּכָּךְ) heisst es im Aruch א. א. (אכסררה). Letztere Ansicht findet sich besonders ausführlich in den Pirke d. R. Elieser (Cap. 3. Eine Variante, mit Bezug auf Job 26, 7 in Jalkut zu Jerem. 1, 14. § 263.): „Die nördliche Ecke (רֵיחַ פֶּנֶה הַצָּפוֹן) hat Gott erschaffen, aber nicht vollendet; er sagte, Jeder der sich für einen Gott ausgiebt, komme und vollende diese Seite . . . dort auch, im Norden, ist der Aufenthalt der Kobolde, der Erdbeben, der Geister (Winde?) der Schedim, der Donner und Blitze (וְסָם הוּא מְדַרְר לְמִזְיקִים וְלִדְמוּת לְרוּחָהּ). Von dort her kommt alles Böse, wie es heisst (Jer. 1, 14) מִצָּפוֹן חֲסָהּ חֲרֵבָה“. Dass der Norden — die grimme Ecke, wie er bei Grimm Rechtsalterth. IV. 84 genannt wird — nicht ausgebaut sei, erinnert an die von Grimm (Gesch. d. deutsch. Sprache 982 N.) angeführten Ausdrücke a nulla ora

1) In der Märchensammlung des Somadeva (Brockhaus Uebers. p. 84) heisst es in einer Stelle, in welcher die Weltgegenden theils nach allgemeinen kosmischen, theils nach geographischen und historischen Verhältnissen classifirt werden: Der Norden ist zwar reich, aber beschmutzt durch Berührung mit Barbaren; der Westen wird nicht verehrt, weil er die Ursache ist, dass Sonne und Sterne untergehen; der Süden ist verflucht, denn dort hausen die Rākṣasas und herrscht der Todesgott. Von Osten aber geht die Sonne auf, über den Osten herrscht Indra, der Jāhnavi fliesst nach Osten.

2) Dieselbe Vergleichung der Welt mit einer Exedra kommt anderswo (Menachoth 29b, Jalkut Gen. 2, 4. § 19) in anderer Weise vor, aber die dort gegebene Erklärung „wer aus ihr herausgehen will, der mag herausgehen“ scheint ein späteres Glossem und die obige Fassung die ursprüngliche zu sein.



swott nuoren, denen die Vorstellung das Unbegrenzte zu Grunde liegt. Ist ferner der Norden unvollendet, so liegt der Gedanke nahe, dass alles Unvollendete und Unvollkommene, also auch die Dämonen, dem Norden angehören; denn die Schedim sind unvollendete Wesen; sie wurden Freitag Abend in der Dämmerung (בין השמשות) erschaffen (Aboth 5, 9.). Gott hatte ihre Seelen schon geschaffen und war gerade im Begriff ihnen auch die dazu gehörigen Leiber zu geben, als der Sabbath anbrach und es mithin zu spät war (Bereschith Rabba sect. 7. Ende). — Da sich ausserdem mit der Vorstellung vom Norden die des Oeden und Wüsten verbindet, so eignet es sich auch in dieser Beziehung zum Aufenthalt für böse Geister, die gerne in Einöden (הורבה Berachoth 3 a), Grabstätten (Chagiga 3 b) und Wüsten (ἀνδρῶν τοιοί Mt. 12, 45) hausen<sup>1)</sup>. (T. Jonathan zu Deut. 32, 10. Gesen. zu Jes. 13, 21. Diese Ztschr. XIX, 81).

Diese Stelle der Pirke d. R. Elieser erinnert einigermassen an die parsische Vorstellung, wonach die Daēvas im Norden hausen (Spiegel, Uebers. d. Avesta I, 242 N. Windischmann, Zoroastr. Stud. p. 224. 226. Burnouf Comment. sur le Jaçna p. CXI N. Q.). während im Osten der erhabene Berg ist, von welchem aus Mithra die Welt erleuchtet (Burnouf l. c. p. LXV. Weber, ind. Studien. III, 409. Spiegel l. c. I, 260. Ztschr. XIX, 57). Doch könnte dieses Zusammentreffen der jüdischen — aber jedenfalls einer späteren Zeit angehörigen<sup>2)</sup> — Vorstellung mit der parsischen eine zu-

1) So sagt Nachmanides zu Lev. 17, 7, der Name שָׂרִים sei von dem Aufenthalte in wüsten Gegenden (מִקְוֵה שָׂרִים) hergenommen; ihr vorzüglichster Aufenthalt sei aber in den äussersten Grenzen, wie z. B. auf der Nordseite, die wegen der Kälte unbewohnt und öde ist. — Zu Exod. 32, 1 bemerkt er, zur Erklärung warum Aaron das goldene Kalb verfertigte: die Israeliten waren in einer dürren und öden Wüste; alle Verwüstung und Zerstörung der Welt kommt aber vom Norden, wie es heisst (Jerem. 1, 14): Vom Norden kommt das Böse, was sich, wie deutlich zu erschen, nicht auf Babel, sondern auf die linke Seite bezieht, von woher die strafende Gerechtigkeit Gottes (מֵרֵחַ הַיָּמִין) kommt, wie denn auch in der Vision des Ezechiel (Ez. 1, 10) der Stier auf der linken Seite ist; darum glaubte Aaron, dass der Zerstörer (הַמְּחַרֵּב) in der Wüste, dem Hauptsitze seiner Macht, den Weg weisen würde.<sup>14</sup> Unter dem Zerstörer versteht N. Satan (T. Jonathan zu Ex. 32, 19) oder Sammael (Geiger, Was hat Mohammed &c. p. 166. Ascemeli bei Selden de Dijs syr. I, 4. p. 127 ist also vielleicht kein Schreibfehler). Die bei Nachmanides mehrfach vorkommende Contrastirung der linken und rechten Seite (z. B. zu Ex. 14, 31. 15, 2. Deut. 33, 2. Gen. 49, 24) ist kabbalistischen Ursprunges (Frank, Kabbala Uebers. p. 148. Grätz, Gesch. VII, 504), wie denn auch die Häufung alles Bösen auf den Norden vorherrschend kabbalistisch ist (Knorr v. Rosenroth, Kabb. den. I, 666 s. v. צַפֹּן). Die Ansicht, dass Asasel ein Dämon der Wüste sei, findet sich ebenfalls bei Nachmanides (Levit. 16, 8).

2) Der Talmud scheint von einem Aufenthalte der Dämonen im Norden Nichts zu wissen. So wird z. B. in der angeführten Stelle B. Bathra 25b das צַפֹּן Jerem. 1, 14 einfach auf Babylon bezogen; eben so wird (Sukkah 52a

in. Es liegt nahe, sich den finstern und kalten Norden  
 Uebels zu denken; da רוח ebensowohl Geist als Wind  
 XX zu Ps. 103, 4), der רוח צפוני (aber vielfach als  
 Wind vorkommt, so lag es ferner nahe den bösen Geist  
 (רוח) vom Norden kommen zu lassen<sup>1)</sup>; möglich aber auch  
 je bei den שָׂרִים (Ges. Thes. s. v. שָׂר), so auch hier der  
 alte Götterberg im Norden (Winer s. v. Berg des Stifts) der  
 den Sitz der Dämonen verwandelte, wie dieselbe Wandlung  
 bei den Germanen vor sich ging (Grimm, Gesch. d. d. Spr.  
 9). Aber auch die — in Othonis lex. s. v. Aquilonaris aus-  
 — Ansicht, dass man sich gewöhnt habe den Norden  
 hindurch anzusehen, weil von den nördlich wohnenden  
 den israeliten so viel Uebels zugefügt wurde — scheint  
 verwerflich. Jedenfalls hat man auch die parsische Vorstel-

ל Joel 2, 20 auf den bösen Trieb (יצר הרע) bezogen, aber nur  
 als es im Herzen der Menschen verborgen (צפון) ist; und doch hat  
 Beziehung auf den Norden sehr nahe gelegen, da anderweitig er  
 vielfach mit Satan und dem Todesengel identifiziert wird; eine Vor-  
 die auch — beiläufig bemerkt — (واقف شيطان, Ztschr. 13.  
 1) — vielleicht mit Anklang an Angraminjus — zu Grunde zu legen

so z. B. werden Gittin 31b Verbindung mit Winden ein דמא  
 genannt, die, wie es ist, zugleich Namen von Winden  
 und von Dämonen sind. So ist denn wohl auch die Ansicht Movers  
 (Phön. I, 224) von der Identität des סמאל mit Samum, Samieli (Rossm.  
 bibl. Alth. III, 6) in sofern richtig, dass man diesen Namen (der als Sami  
 im B. Henoch vorkommt, Grätz I. c.) später so deutete. Die Ableitung von  
 סם hat das gegen sich, dass סם, סמל, wie γάμμος, eine vox media  
 und nur in Verbindung mit מלח Gift bedeutet, während سم, سم —  
 namentlich mit Vergleichung von Sur. 15, 27 — eine sehr passende Etymologie  
 giebt. Dass in den Pirke d. R. Elieser Sammael sehr oft (Cap. 13, 27, 32, 43  
 vorkommt, ist vielleicht wie noch Anderes (vgl. Zunz G. V. 276. Grätz V, 223, 8)

arabischem Einflusse zuzuschreiben, wie vielleicht auch statt التسم bei Goige  
 (Was hat Moh. p. 18) التسم zu lesen. Speciell arabisch ist wohl auch die Sage  
 (P. d. R. El. C. 7), dass die lauschenden Dämonen mit feurigen Ruthen (סם  
 שם wohl mit Bezug auf ככבא דשכית vertrieben werden, so wie die

Erklärung des bei Sodom gebrauchten הפך (موتفكات) Sur. 9, 71, 53, 53, 69, 9  
 im wörtlichen Sinne als Umstürzung (Cap. 25. Sur. 11, 84, 15, 74), ferner die  
 Sage, dass Elieser ein Geschenk Nimrods gewesen (C. 16. Ztschr. XVI. 702) u. A. m.  
 Sammael kommt meistens in kabbalistischen Schriften vor (Eisenmenger I, 820,  
 II, 467), selten im Midrasch und noch seltener im Talmud. Die lange Erzäh-  
 lung am Ende des Pentateuch-Midrasch (Debarim R. s. 11), in der u. A.  
 Sammael (dem Worte סמא zu Gefallen) geblendet wird, ist ein besonderer  
 Midrasch — ähnlich dem bei Jellinek, Beth hamidrasch I, 115 f. — aus späterer  
 Zeit, den man als Epilog den Rabbith beifügte.

lung vom Norden zunächst auf geographische und historische Verhältnisse zurückgeführt (Duncker *Gesch. d. Alterth.* II, 335, Burnouf l. c. p. CXI.), wie denn aus ähnlichen Gründen auch der Westen als Ort der bösen Geister vorkommt (Duncker l. c. p. 363). Neben diesen Gründen kann aber vielleicht auch hier der Grund geltend gemacht werden, dass wie bei den Daévas selbst die bekannte Verwandlung der Götter in Dämonen stattfand (Bopp vgl. *Gr.* I, 1257 1. ed. Spiegel *Erân* p. 242, *Avesta* Uebers. I, 9, Duncker II, 13), so auch bei dem Sitze derselben der Aufenthalt der Götter naturgemäss sich in einen Aufenthalt der Dämonen verwandelt habe<sup>1)</sup>. Vielleicht ist sogar die Verschiedenheit der Bedeutung von Apákhtara und باختر (Burnouf p. CXI) eben auch von diesem Wechsel der Vorstellung abzuleiten; es ist das um so wahrscheinlicher, als dieses Wort — wie Burnouf bemerkt — nur in einem beschränkten Sinne und nicht als allgemein geographische Bezeichnung gebraucht wird. Wenn nämlich irgend eine Weltgegend — oder Gegend — nicht nach objectiven Thatsachen, sondern nach subjectiven Vorstellungen die vordere, die obere, die hellere u. s. w. genannt wird, so kann mit dem Wechsel der religiösen Vorstellung — oder mit dem Wechsel des Aufenthaltes — auch diese Benennung auf eine andere Weltgegend übertragen werden, — wie ein ähnlicher Wechsel in Bezug auf den Süden vorkommt (Ztschr. II, 219. IV. 431.), im Lauf der Zeit vielleicht auf die entgegengesetzte, wie das pers. ناور (Vullers s. v.) davon ein Beispiel zu sein scheint.

Dass in einer der Stellen, wo von Mithra die Rede ist, der Osten „die rechte Seite, die rechte Hälfte“ genannt wird (Ztschr. IV. 248. VI. 248. Spiegel *Av.* Uebers. III, 95), könnte als Beweis dienen, dass wenn anderweitig der Osten (oder sonst eine Weltgegend) die rechte Seite genannt wird, damit eben auch die rechte Hälfte gemeint ist, und dass es also nicht immer richtig ist, wenn man — wie das so häufig geschieht — aus dem Umstande, dass irgend eine Weltgegend die rechte genannt wird, den Schluss zieht, dass die nächst anliegende die vordere (resp. die hintere) sein müsse. Wenn z. B. Homer (II. XII, 239.) von „rechts“ und „links“ spricht, so hat er dabei wie an anderen Stellen (Od. I, 24. VIII, 29. IX, 25. X, 190. XIII, 240) nur zwei Seiten im Auge, die Lichtseite (Ost und Süd) und die dunkle Seite (West und Nord) πρὸς ἥλιον<sup>1)</sup> (Od. XI, 15 f. u. passim). Ebenso hat man nur an zwei Hälften zu denken, wenn bei Stobaeus (Ecl. phys. I, 358 ed. Heeren) die südliche Seite die rechte, die nördliche die linke genannt wird, und wenn Plutarch (Quaest. Romm. c. 78. p. 155 ed. Wytttenb.) sagt, dass Einige den Norden den rechten und böhe-

1) Auch bei Gog und Magog wird der nördliche Wohnsitz mehrfach hervorgehoben (Ez. 38, 6. 15. 39, 2).

2) In ähnlicher Weise, nur unter Annahme von 4 Weltgegenden, fasst dieses Gesenius auf (Hall. *Encyclop. Art. Bibl. Geographie*).



ren Theil der Welt nennen, so ist damit die Nordhälfte gemeint, die man sich als höher gelegen dachte (Rosenmüller b. Althitt. I 1, 140. Ibn Ezra zu Gen. 28, 2. Ex. 33, 1.)

Ueberhaupt ist die Zweitheilung der Himmelsgegenden eben so sachgemäss als die Viertheilung. Letztere ergibt sich zunächst aus dem Aufenthalte in angebauten Gegenden, wo der Gesichtskreis ein beschränkter, also gar kein eigentlicher Kreis ist. Auf einer weiten Ebene hingegen, auf dem Meere, in der Wüste ist der Beschauer das Centrum eines wirklichen Kreises, der von selbst in zwei Halbkreise zerfällt; die eine Hälfte übersieht das Auge, die Andere ist im Rücken des Beschauers, während die Seiten nur verschwindende Punkte der Peripherie sind. Es ist also nach dieser Analogie, wenn man bei der Eintheilung der Weltgegenden zwei Seiten annimmt; die eine ist die Lichtseite, oder vordere, oder rechte Seite, die andere ist die dunkle, hintere, oder linke Seite. So bedeutete קדמ ursprünglich wohl die dunkle Seite, sowohl Nord als West, und dieselbe Bedeutung hatte wohl auch ζόρον (Herzsch. Gesch. d. V. Isr. II, 2, 338) (oder vielmehr πρὸς ζόρον), das Hesychius mit σκοτός, ἀγλὺς u. s. w. erklärt. Eben so scheinen קרס sowohl als קדמ (قبر, قبلة) die Lichtseite<sup>1)</sup>, Ost und Süd, bezeichnen zu haben und die speciellere Bedeutung späteren Ursprungs zu sein. Bei dem nicht seltenen Wechsel von ק, ג und נ darf man wohl auch annehmen, dass sowohl קרס als auch das aram. קרס ursprünglich die dunkle Seite bedeutet, und sich erst später in West und Nord gespalten, wie ja auch شام nicht nur den Norden, sondern auch den Westen bezeichnet, sich aber, wie es scheint, nur als Zeitbestimmung im persischen شام (vielleicht von شام occultavit) erhalten hat.<sup>2)</sup>

In dem Eingangs erwähnten Aufsätze (p. 240—243) giebt der Verf. ferner — zumeist nach Grimm — die Zusammenstellung einiger Ausdrücke für Rechts und Links. Es möge gestattet sein, auch hieran einige Bemerkungen aus einem anderen Sprachgebiete anzuknüpfen.

In Bezug auf die Benennungen der linken Hand<sup>3)</sup> — che è sinistra in italiano, laeva in latino, linke in tedesco — erklärt der Verf. das erstere: sinistra significa che sta al seno, e ciò perché la

1) Eigenthümlich berührt sich mit den von قبل gebildeten Wörtern die Ztschr. XII, 559 angegebene Erklärung der japanesischen Benennung der Ostseite von „Sonne“ und „Entgegenkommen“.

2) Herr Prof. Ascoli berichtet in einer Note das im Text über diritta etc. gesagte und findet die Ableitung d. W. laeva von levare sehr gewagt, lässt es aber unberichtigt, dass sinistra als italiänisch (nicht als lateinisch) aufgefasst, dass „linke“ vom lenken der Pferde abgeleitet und gauchir mit γαυρός (Grimm p. 995) in Verbindung gebracht wird. Es ist eben das Geschick der linken Hand immer stiefkindlich behandelt zu werden.

sinistra imbracciava lo scudo e con quello si applicava al seno. Mit der — auch von Pott (Etymol. Forsch. II, 190. 1. Ausg.) gemuthmassten — Ableitung des Wortes sinister von Sinus (als Kleidseite) vergleicht Dietrich (Abh. f. sem. Wortf. 233) die von Simonis gegebene Erklärung d. W. שִׁמְאֵל (Simonis lex. s. v. Ges. Thes. s. v.). So wie nun aber vielen Bezeichnungen des Linken die Vorstellung des Obliquen und Gekrümmten zu Grunde liegt<sup>1)</sup> (Grimm p. 989) und sich u. A. auch in den von Diez (Etym. W. B. s. v. stancare p. 331 1. ed.) angeführten *mano storta, sene-strarsi un piede* (das vielleicht direct mit sinus, seno zusammenhängt) erhalten hat, so dürfte es angemessener sein, auch sinus, sinister in der allgemeineren Bedeutung des Gekrümmten und Gebogenen aufzufassen, das auch die Grundbedeutung von שִׁמְלָה zu sein scheint, so dass davon sowohl שִׁמְאֵל als auch שִׁמְלָה (eig. falscher Gott, — שִׁמְלָה שִׁמְלָה abzuleiten wäre. Dass letztere Benennung — wie שִׁמְלָה von שִׁמְלָה, Gewand von wenden und vielleicht Kleid mit hleiduma etc. bei Grimm 989 zusammenhängt — von den Falten und Biegungen des Kleides<sup>2)</sup> beim Tragen desselben hergenommen ist, ergibt sich schon daraus, dass das Ausziehen mit שִׁמְלָה (quod fit explicando et expandendo, ut contra induendo vestis complicatur Ges. Thes. s. v.) ausgedrückt wird.

So wie dem Worte שִׁמְאֵל die Vorstellung des Obliquen und Gekrümmten<sup>3)</sup>, so liegt dem Worte יָמִין die Vorstellung des Gera-

1) Es ist desshalb auch sehr wahrscheinlich, dass, wie Diez (s. v. Gauche) vermuthet, span. gaucha, schiefl, mit gauche zusammenhänge. Das Wort gauche selbst stellt Diez mit ahd. welk, schwach, matt zusammen. (In ähnlicher Weise nennt der Talmud (Menachoth 37a) — und zwar als Deutung des יָדָהּ יָדָהּ Ex. 13, 16 — die linke Hand יָד כְּדָה.) Mit diesem gauche, das nicht nur — im Gegensatz zu droit — links, sondern auch — im Gegensatz zu adroit — linkisch bedeutet, nahe verwandt scheint das deutsche Gauch (mhd. Gouch) in Gauchheil (salus stultorum, Nennich Cath. s. v. Anagallis) u. a. W., in demselben Sinne wie Virgil mens laeva gebraucht und wie der Scholiast zu Soph. Ajax (184) ἀριστερά mit μάλα erklärt. Zu den vielen Spottnamen der linken Hand (denn so kann man es wohl nennen) gehört wohl auch das Zoca der span. Volkssprache, welches — wie die Vergleichung mit Zoquete (Baumstamm, Knüttel, kleiner dicker Mensch) und Zueco (Holzschuh) zeigt — das Plumpe und Unbeholfene ausdrücken soll.

2) So wie der Talmud (Kidduschin 18b) darüber im Zweifel ist, ob das כְּדָה כְּדָה (Ex. 21, 8) mit dem Hptw. כָּדָה oder mit dem Ztw. כָּדָה zu erklären sei — eine Doppelsinnigkeit, die sich, beiläufig bemerkt, auch im goth. liugan finde (Grimm, D. Gr. I, 1033. Vorr. zu Schulze goth. Gloss. p. XIII) — so könnte man überhaupt bezweifeln, ob כָּדָה, כָּדָה nicht auch wie שִׁמְלָה ursprünglich das Krumme und Ungerade bezeichnen, so dass die Bedeutung perfide egit darin involviret sei.

3) Im Midrasch Koheleth (zu Cap. 10 Vs. 2) und ähnlich Bereschith Rabba (sect. 41) zu Gen. 13, 9 wird das in letzterer Stelle vorkommende ואשֶׁמְאִילָה mit יָמִין מְאִילָה מְאִילָה erklärt, d. h. wenn du auch noch so anmassend bist, so werde ich dir doch nachgeben. In dieser, wie in einer



den und Aufrechten zu Grunde. ימן ist Nebenform von אמן (initima radici אמן Ges. Thes.); die Rechte heisst nun ימין nicht quia hac manu fides datur, sondern weil die rechte Hand die wahre, die eigentliche, die richtige — überhaupt eben die rechte Hand ist. Die rechte Hand ist die Hand, die Hand κατ' ἐξοχήν, wie ימין oft geradezu für יד oder im Parallelismus damit steht, und wie ähnlich im Griech. ἐτέρα die linke heisst, weil die rechte sich gleichsam von selbst versteht. Das Rechte ist aber zugleich auch das Gerade, wie z. B. Ex. 17, 12 אמונה von יד in diesem Sinne gebraucht wird, das Unrechte ist das Krumme, wie das besonders in abstracten Ausdrücken vielfach vorkommt (צפל, דקש, סחל, iniquus, perversus, E. wrong, it. torto, altspan. tuerto<sup>1</sup>).

So erklärt z. B. Gesenius (Thes. p. 599) das חכם ימינו לב (Eccl. 10, 2) mit Cor sapientis est in dextra (recta, legitima) parte und Raschi das folgende וְלֵב בָּסִיל לְשִׁמְאֵלוֹ mit וְלֵב בָּסִיל לְשִׁמְאֵלוֹ mit דהדרך המיומנה.

Mit den synonymen Begriffen des Geraden und Rechten verbindet sich leicht der Begriff der Stabilität, der Stärke (wie Manner W. B. s. v. ימן von אמן als die stärkere Hand erklärt) und des Glückes<sup>2</sup>). ימן und אמן berühren sich hier mit den — viel-

anderen daselbst vorkommenden Stelle hat שמל die Bedeutung Ausweichen, Nachgeben, aus dem Wege gehen. (In etwas anderer Weise stellt Michaels — Suppl. p. 219. Lex. syr. s. v. מַסְכֵּן — ברח mit נָח zusammen.) In

ähnlicher Weise gehört — nach Grimm's Vermuthung — obliquus zu linq- und wohl auch sinus, Krümmung, zu sino, wie nicht minder „letz“ perversumandartlich auch link (schwed. litta) zu „lassen, lässig“ E. lazy (Gröf II 316. 297. Dieffenbach goth. W. B. II, 129) gehört. Es drücken dann all diese Wörter im Gegensatz zum Starren, geraden Vorwärtsgen, erschlafe, widerstandslose Nachgeben aus, und so liegt es auch nahe die Ableitung des Engl. left von to leave nicht ganz verwerflich zu finden.

1) Dem neuspan. adj. tuerto, luscus, liegt eine Modification derselben Bedeutung das Ver-letzen — zu Grunde.

2) Umgekehrt heisst יָמִין sowohl Unbestand, als auch Unrecht und Unglück. Dass in den semitischen Sprachen Negationspartikeln, durch deren Versetzung ein Wort in die entgegengesetzte Bedeutung verwandelt wird, nur sehr selten vorkommen (wie in den bei Ges. Thes. p. 734 und Delitzsch, Jesurun. p. 201 angeführten Beispielen), liegt vielleicht in der Vorliebe für sinnlich concrete Darstellung der Gegensätze, die in einem besonders geprägten Wort deutlicher hervortritt als bei einem „privativum, wie denn z. B. חָסֵר stärker ist, als das טָהוּר Gen. 7, 2. — Mangel an Geld, inopia, ist allerdings etwas bloss Negatives, für das unmittelbare Gefühl hingegen ist — wie La martine ein leeres Herz die schwerste Last nennt — eine leere Geldbörse viel schwerer zu tragen als ein voller Geldsack, und so ist mithin die Armut etwas sehr Reelles und Positives. — Ein anderes Beispiel, wie das Gebogene und Gekrümmte sowohl zur Bezeichnung des Ungerechten als des Unkräftigen gebraucht wird, ist das Wort schlim, mundartlich und mittelhochd. slim, ursprünglich schief, krumm, überzwerch (Frisch, WB. s. v. schliem), dann beschliffen, während das Englische slim die Bedeutung zart, schwach, schlaff hat.

fach mit einander wechselnden — Stämmen ישר und אשר und den davon abgeleiteten Wörtern אָשׁוּר (der feste Tritt, vom wandkenden heisst es Ps. 73, 3. 37, 31 קָטְיוֹ רָגְלִי 31, אֲשֶׁר, chald. אֲשֶׁרְכָא, talm. ישר in der oft vorkommenden Redensart יִשְׂרָאֵל כְּתָן (macte) u. A., wie denn vielleicht auch der Name יִשְׂרָאֵל als glückliches Volk — was namentlich zu Deut. 32, 15. 33, 26. passen würde — aufzufassen ist<sup>1)</sup>).

Gegenüber der linken Seite erscheint die rechte zugleich als die vordere — wie sie denn auch unter dieser Benennung vorkommt (Grimm p. 987) — also auch schon deshalb als die kräftigere (wie z. B. אֵתָן, כָּבֵד, אֹזֶם, אֲזָג, zugleich das Vordere und Stärkere bezeichnen und wie die LXX das קָדִים Ps. 48, 8 mit βίαιος übersetzen) schnellere und raschere. Die linke ist die Kehrseite, der Revers, die hintere Seite, also auch zugleich die träge und schwache; so ist letz und letzt, wie denn von אָחֵר, zaudern, sowohl אָחֵר als auch אַחֵר (letzteres zumeist, besonders mit אַל, עם, verbunden, in der Bedeutung alienus, d. h. ein Anderer, nicht der Rechte) abzuleiten sind; und so findet sich denn auch der Begriff der Fertigkeit und Geschicklichkeit — entsprechend den Wörtern behende (E. handy) adroit, dexter, δεξιός (Grimm p. 987. Ascoli l. c. p. 242 N.), in dem hebr. אָמֵן, dem aram. [אִסְמֵן], אומנות אומן (ars manuarum, artificium) und dem talmud.

Ausdrucke אֵת יָדוֹ מֵאֵמֵן (Buxtorf s. v. אָמֵן), während hingegen אֵת לִינָה, series, wiederum — wie שׂוּרָה, Zeile — die gerade Linie bezeichnet.

Im Allgemeinen darf man wohl sagen, dass die von Renan (hist. d. l. sémit. p. 23. 2<sup>de</sup> éd.) einzeln angeführten Grundbegriffe alle derselben Kategorie angehören, sowohl כֹּחַ und אָמֵן als auch ישר und שָׁפֵר (mit welchem letzteren Worte der Chaldäer oft טוב übersetzt, wie auch talmud. יָסֵד oft und neugriech. καλός immer die Bedeutung „gut“ hat). Ja, bei der entschiedenen Neigung zu dualistischen Formationen und zur Hervorhebung der Gegensätze<sup>2)</sup>

1) Zugleich mit Anklang an den Namen יִשְׂרָאֵל. Die Bedeutung Glück liegt auch in den Namen אֲשֶׁר־אֵל 1 Chr. 25, 2, wofür Vs. 14 יִשְׂרָאֵל־אֵל, אשר und בְּנֵי־מִיָּן. Letzteren Namen erklärt Nachmanides zu Gen. 35, 18 — zugleich mit Anklang an kabbalistische Anschauungsweise — mit „Sohn der Kraft oder der Macht, denn in der Rechten ist die Stärke und das Gelingen“ בֶּן הַכֹּחַ אוֹ בֶּן הַחֲזָקָה כִּי הַיָּמִין בּוֹ הַגְּבוּרָה וְהַהֲצָלָה כַּעֲשֵׂן שְׂכָחוֹב בֶּן הַכֹּחַ לִימִינוֹ וְנָוֹ. Uebrigens kommt — wie aus Aruch und Buxtorf zu ersehen — im Talmud אֲשֶׁר sowohl in der Bedeutung „glauben“ (הֶאֱמִין), als auch in der von „schnell, fertig“ (מְהֵרָה, מְהִיר, dexter, behende) vor.

2) Die Tendenz zur paarweisen Gruppierung und Assimilierung gibt sich auch in der Vorliebe für das Gleichniss kund, das so zu sagen eine Art begrifflicher Alliteration ist. Wenn z. G. der Gerechte mit dem Baum am Bache (Ps. 1, 3. Jerem. 17, 8), der Ungerechte mit dem Baum in der Wüste oder mit der Spree (Ps. 1, 4. Jerem. 17, 6) verglichen wird, so entstehen gleichsam

die sich in diesem Sprachkreise kund gibt, werden — nicht nur — wie in einer bekannten Stelle des N. T. — die Gerechten und Ungerechten, sondern ganze Wörterklassen rechts und links gruppiert, die einen bilden die helle Tag-, die anderen die dunkle Nachtseite. Recht und Wahrheit, Glück und Glanz, Pracht und Blüthe, Licht und Leben, Freude und Friede, Kraft und Dauer, Heil und Weisheit, diese und noch andere Wörter, die alle einer und derselben begrifflichen, zuweilen auch einer und derselben sprachlichen Wurzel entstammen, gehören auf die rechte Seite; ihre Gegensätze kommen auf die linke, oder wie die Kabbalisten sagen, auf die andre Seite (ספירה אחרונה). Eine Ausnahme in Bezug auf die mit der linken Seite verbundene Vorstellung scheint neben arab. *يسرى* auch das Skr. *vâma* zu sein, das zugleich sinister und pulcher bedeutet (Grimm 989). Letzteres hängt vielleicht zusammen mit der Antwort der Gymnosophisten, dass von den beiden Weltseiten die linke den Vorzug habe, weil dort die Sonne aufgehe u. s. w. (Chwolson

doppelte Spiegelbilder, indem sowohl der symmetrisch-parallelisirenden als auch der dichotomisch-contrastirenden Veranschaulichung Rechnung getragen wird. — Auch im Talmud gibt sich — in anderer Weise — vielfach das Bestreben kund, die Dinge paarweise zu gruppieren, sie, so zu sagen, in einen Reim zu bringen; so wenn z. B. die irdische Einrichtung mit der des Himmels (Berachoth 58a), der Purpur mit dem Meere, das Meer mit dem Firmament, das Firmament mit Gottes Thron verglichen wird (Menachoth 43b), oder was behauptet wird, dass zu jedem Landthier ein analoges Seethier existire (Chulin 127a, T. jerus. Sabbath 14, 1. Bochart hieroz. I, 1028), oder wenn, mit Bezug auf Eccles. 7, 14, die Berge und Hügel, Seen und Flüsse u. s. w. als Gegenstücke (כנגדו) aufgeführt werden (Chagiga 15a), ähnlich den *מנוגדים* der Gnostiker (Grätz, Gnost. u. Judenth. p. 114). — Ebenso wird, um den Contrast zwischen dem Schöpfer (בארי, خالق, یוצר) und dem

Geschaffenen (בריה, יציר, خلق, בריה) um so schärfer hervorzuheben — ähnlich wie in Korân (Sur. 89, 1. 51, 49. vgl. Ztschr. XV, 587) — mehrfach darauf hingewiesen, dass alles Geschaffene paarweise existire. So heisst es im Midrasch (Debarim Rabba sect. 2 zu Deut. 6, 4): Gott sagt zu Israel: Mein Sohn, Alles was ich erschaffen, habe ich in Paaren erschaffen, Himmel und Erde, Sonne und Mond, Adam und Eva, diese Welt und die zukünftige Welt — nur meine Herrlichkeit ist allein und einzig in der Welt. Abgesehen davon dass dem Dualismus in der Schöpfung die Einheit Gottes entgegen gesetzt wird, so liegt hierin auch ein Protest gegen die Manichäer und andere Dualisten, die in derselben Midraschstelle mit haggadischer Deutung des Prov. 24, 21 gebrauchten Ausdruckes *שני* genannt werden. (So heisst auch Mani *شموی* Pouoek. spec. hist. Ar. p. 154. Not. misc. phil. p. 239.) Aber auch zur Einheit und Einzigkeit Gottes wird eine Parallele gesucht und gefunden in der Einzigkeit und Alleinheit Israels. Diese Parallele findet sich schon in der Bibel (2 Sam. 7, 22, 23) angedeutet, wird aber im Talmud (Chagiga 3a) noch nachdrücklicher hervorgehoben; ebenso wird das *הוה* in der Stelle *הוה אחד* (Jes. 41, 24) mit *א* erklärt und auf die Einzigkeit Israels bezogen (Wajikra R. sect. 27 zu Levit. 22, 27 und M. Tanchuma z. St.) und in gleicher Weise das in der Stelle *הוה אחד* (Num. 23, 9) vorkommende *הוה* (M. Jelamdenu im Aruch s. v. *הוה*).

Ssabier II, 222) oder wie es bei Josippon (Cap. XI) und wie es scheint richtiger heisst — dass von den beiden Seiten des Menschen nicht die rechte, sondern die linke die vorzüglichere sei, weil sie dem Herzen näher sei u. s. w.<sup>1)</sup>.

II. Die im vorhergehenden Aufsätze ausgesprochene Vermuthung, dass נגב eine Transposition von جنب, جنب sei, ursprünglich „Seite“ bedeute und in dieser Bedeutung zuweilen auch vorkomme, scheint auch an dem מַצֵּל הַיָּמִי (1 Sam. 20, 41) eine Bestätigung zu finden. Der Süden kann hier nicht wohl gemeint sein, während „Seite“ ganz gut passt. Jonathan hatte sich in der Nähe Davids, damit dieser ihn hören könnte, postirt, und schoss die Pfeile nach der entgegengesetzten Richtung ab (vs. 20). Auf der einen Seite ist David, auf der anderen der Knabe. Nachdem die Pfeile verschossen sind, kommt David מַצֵּל הַיָּמִי d. h. von der Seite her. Doch könnte auch speciell צר — wie oft — (Ges. Thes. s. v.) die linke Seite (in Bezug auf das Versteck) bedeuten und נגב ist alsdann die Seite, d. h. die rechte Seite.

III. Dass, wie oben nach Dietrich bemerkt wurde, bei den Aegyptern die Begriffe Ost, Rechts, Tag, Oberwelt in Verbindung gedacht würden, wird von Röth (Aeg. u. Zor. Glaubensl. Note 148) ausführlich nachgewiesen.

1) Was bei Chwolsohn noch ausserdem angeführt wird, um zu beweisen, dass die linke Seite als solche in besonderem Ansehen gestanden, scheint unbegründet. Bei den Römern bezeichnet pars laeva nicht den Norden, sondern (von der Kunstsprache der nach Süden schauenden Auguren) den Osten; wenn der Osten einen Vorrang hatte, so war es nicht weil, sondern ob schon er auf der linken Seite war, wie ich das im Vorhergehenden nachgewiesen zu haben glaube. Es ist nicht wohl denkbar, dass bei einem Volke die bevorzugte Weltgegend die „linke“ heisse, oder dass der Linke oder der Gott der linken Seite Bezeichnung für eine hohe Gottheit sei. Wenn שַׁמַּיִל z. B. — allerdings mehr in spielender Weise — mit שַׁמַּיִל in Verbindung gebracht wird (Bechal zu Levit. 16, 8. Nork W. B. s. v.), so geschieht dies, weil man dabei von der entgegengesetzten Ansicht ausgeht, dass er nämlich nicht ein Gott, sondern ein Dämon sei.



## Bericht über zwei kufische Münzfunde.

Von

Joseph Karabacek.

Mit einer lithogr. Tafel.

### I.

Im Jahre 1865 wurde bei der Grundlegung einer Mauer im Kloster Terra-santa zu Betlehem, nächst Jerusalem, ein Topf mit 55 Fatimidischen Goldmünzen gefunden. Ein Stück davon ging verloren, weitere sieben kamen in fremde Hände, und die übrigen 47 Dinare wurden mir mit gefälliger Bereitwilligkeit durch Vermittlung des k. k. General-Consul Herrn Dr. Walcher von Moltheim in Jerusalem <sup>1)</sup> zur Durchsicht und Auswahl vorgelegt.

Obwohl im Allgemeinen die Goldprägungen der fatimidischen Chalifen nicht zu den Seltenheiten gerechnet werden können, so dürfte dieser Fund dem Numismaten doch in mancher Beziehung Interessantes bieten, abgesehen davon, dass es überhaupt für die Förderung der Münzwissenschaft von Wichtigkeit ist, so viel Funde als möglich zur allgemeinen Kenntniss zu bringen, bevor die der Erde wieder abgewonnenen Schätze zerstreut oder vielleicht gar dem Schmelztiegel überliefert werden. Es sei mir daher gestattet, die vorgefundenen Varietäten den Freunden der morgenländischen Münzkunde in Kürze mitzutheilen.

Unter den von mir untersuchten 47 Goldstücken waren die Namen von nur drei Chalifen vertreten, und dies in sehr ungleichem Masse:

2 Dinare vom Chalifen ez-Zâhir-li' zâz-din-allâh (411—427 d. H.)

44 „ „ „ el-Mustanşir-billâh (427—487 d. H.)

1 Dinar vom Chalifen el-Musta'li-billâh (487—495 d. H.).

Die ältesten zwei Dinare von ez-Zâhir waren ziemlich abgegriffen, weshalb man annehmen kann, dass sie lange Zeit in Umlauf gewesen, bevor sie vergraben wurden. Die Dinare von el-Mustanşir hingegen waren meist sehr gut erhalten, und insbesondere die Stücke, welche das letzte Decennium der Regierung dieses Chalifen vollständig vertreten, zeigten durch die Conservirung des scharfen

1) Jetzt in Palermo.





R. 1.



R. 1b.



R. 5.



R. 3a.



R. 29a.



R. 13.



R. 3a.



R. 29a.



R. 13.



R. 3a.



R. 29a.



R. 13.



Gepräges, dass sie gar nicht, oder doch nur sehr kurze Zeit im Verkehr gestanden. Dasselbe gilt auch von dem jüngsten Stücke, einem im Jahre 490 d. H. (1097 n. Chr.) geprägten Dinar des Chalifen el-Musta'li-billâh. — Unter den in diesem Funde vertretenen Localitäten nehmen صور Şûr (Tyros) und عكا 'Akka das meiste Interesse in Anspruch. Mit ersterer waren bisher nur zwei Jahre belegt, wozu nun ein drittes kommt. Letztere, welche durch 5 Stücke repräsentirt wird, vermehrt die Reihe der bis jetzt bekannten fatimidischen Münzhöfe um einen neuen.

Obgleich über die Zeit der Vergrabung nichts Gewisses bekannt ist, so kann man doch nach der Erhaltung der Stücke, so wie nach den vorgefundenen Jahreszahlen muthmassen, dass dieser kleine Schatz schon kurze Zeit nach dem Prägejahr des jüngsten Stückes vom ehemaligen Eigenthümer als Nothpfennig dem sicheren Schooss der Erde anvertraut wurde, — vielleicht zu jener Zeit, als die Bewohner von Betlehem vor dem Anzuge der Kreuzfahrer sich nach Jerusalem flüchteten (1099 n. Chr.).

Bevor ich zur Aufzählung der Münzvarietäten selbst übergehe, bemerke ich noch, dass die dem Verzeichnisse der einzelnen Stücke beigefügte Gewichtsangabe in französischen Grammen zu verstehen ist. Die Ursache des auffallenden Gewichtabganges bei manchen Stücken liegt wohl weniger in der Nachlässigkeit der chalifischen Münzintendanz, als in der speculativen Handlungsweise irgend eines arabischen oder jüdischen Mäklers.

ez-Zâhir-lîi' zâz-dîn-allâh

411—427 d. H. = 1020—1035 n. Chr.

1.

el-Iskenderîje (Alexandrien) v. J. 423 d. H. = 1032 n. Chr.

Avers:

الظاهر لاعزاز دين  
الله امير المؤمنين

Innerer Kreis: الامام عبد الله وليه على ابو الحسن

Aeusserer Kreis: بسم الله ضرب هذا الدينر بالاسكندرية سنة  
ثلث وعشرين واربعماية

Revers:

محمد رسول الله  
على ولي الله

Innerer Kreis: لا اله الا الله وحده لا شريك له

Aeusserer Kreis: محمد رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق  
ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون

Gewicht: 4,11 Gr.

2.

Ort?, Jahr 423 d. H. = 1032 n. Chr.

Avers:

الطاهر لاعزاز  
الله امير المؤمنين  
دين

Das Uebrige wie bei no. 1, Gewicht: 4,14. Ineditus.

Der Prägeort war leider wegen zu starker Abnützung der Handschrift nicht mehr erkennbar. In der Aufschrift des Aversus scheint der Stempelschneider aus Versehen das Wort دين nach لاعزاز vergessen und erst nachträglich wegen Mangel an Raum rechts unterhalb der letzten Zeile angefügt zu haben.

el-Mustansir-billāh

427—487 d. H. = 1035—1094 n. Chr.

3.

Miṣr (Kairo) v. J. 430 d. H. = 1038/9 n. Chr.

Avers:

الامام معبد ابو  
تميم المستنصر  
بالله امير المؤمنين

Randschrift: بسم الله الرحمن الرحيم ضرب هذا الدين بمصر  
سنة ثلثين واربعمائة

Revers:

لا اله الا الله  
وحده لا شريك له  
محمد رسول الله  
على ولي الله

Randschrift: محمد رآ أرسله الخ

Gewicht: 4,16 Gr.

4.

Miṣr, v. J. 434 d. H. = 1042/3 n. Chr.

Avers: wie früher, nur: بمصر سنة اربع وثلثين واربعمائة

Revers: wie no. 3.

Gewicht: 4,2 Gr.

5.

Miṣr v. J. 436 d. H. = 1044/5 n. Chr.

Avers:

معبد  
الامام ابو  
تميم المستنصر  
بالله امير المؤمنين

Randschrift: بسم الله الرحمن الرحيم ضرب هذا الدين بمصر  
سنة ست وثلثين واربعمائة

Revers:

على  
لا اله الا الله  
وحده لا شريك له  
محمد رسول الله  
ولي الله

Randschrift: محمد رآ أرسله الخ

Gewicht: 4,1 Gr.

6.

Miṣr v. J. 437 d. H. = 1045/6 n. Chr.

Av. und Rev.: wie no. 5. nur: بمصر سنة سبع وثلاثين وأربعماية

Gewicht: 4,2 Gr.

7.

Ṭarâbulus (Tripolis) v. J. 439 d. H. = 1047/8 n. Chr.

Avers:

معد  
عبد الله ووليه  
الامام ابو تميم  
المستنصر بالله  
امير المؤمنين

Umschrift wie gewöhnlich, nur: بطرابلس سنة تسع وثلاثين

Revers: wie no. 5.

Gewicht: 3,86 Gr, In meinem Besitz.

8.

Miṣr v. J. 440 d. H. = 1048/9 n. Chr.

Avers: wie no. 7, nur: بمصر سنة اربعين وأربعماية

Revers: wie no. 5.

Gewicht: 4,04 Gr.

9.

Miṣr v. J. 440 d. H.

Avers: Innerer Kreis: المستنصر بالله امير المؤمنين

Mittlerer Kreis: دعاء الامام معد لتوحيد الاله (sic) الصمد

Aeusserer Kreis: بسم الله ضرب هذا الدين بمصر سنة اربعين وأربعماية

Revers: Innerer Kreis: لا اله الا الله محمد رسول الله

Mittlerer Kreis: على افضل الوصيين ووزير خير المرسلين

Aeusserer Kreis: محمد رآ أرسله الخ

Gewicht: 4,06 Gr.



10.

Miṣr v. J. 445 d. H. = 1053/4 n. Chr.

Av. und Rev. wie no. 9, nur: *بسم سنة خمس وأربعين وأربعماية*

Gewicht: 4,01 Gr.

11, 12.

el-Iskenderiye v. J. 471 d. H. = 1078/9 n. Chr.

Avers: Innerer Kreis: (sic) *المستنصر بالله أمير المؤمنين*

Mittlerer Kreis: wie no. 9.

Aeusserer Kreis: *بسم الله ضرب هذا الدين بالاسكندرية سنة  
أحدى وسبعين وأربعماية*Revers: Aeusserer Umschrift wegen Mangel an Raum nur bis  
*ثمة الله*, sonst wie no. 9.

Gewicht: 4,01, 4,19 Gr. No. 12 in meinem Besitz.

13.

Von demselben Jahr und Prägeort.

Wie no. 11 und 12, nur: *المستنصر بالله أمير المؤمنين (نمين)*

Gewicht: 4,3 Gr.

14.

el-Iskenderiye v. J. 474 d. H. = 1081/2 n. Chr.

Avers: wie no. 9, nur: *بالاسكندرية سنة أربع وسبعين وأربعماية*Revers: wie no. 9, aber: *المشركون* statt *الله*

Gewicht: 4,1 Gr.

15, 16, 17.

el-Iskenderiye v. J. 474 d. H.

Avers: wie no. 7. nur unten im Felde: *عال*Randschrift: *بسم الله الرحمن الرحيم ضرب هذا الدين بالاسكندرية  
سنة أربع وسبعين وأربعماية*

Revers: wie no. 5.

Gewicht: 3,99, 4,04, 4,33 Gr.

Das *عال* am Av. ist mit grossen und deutlichen Buchstaben ausgeprägt, so dass in Bezug auf die Richtigkeit der Deutung dieses Wortes als Werthbezeichnung nicht der geringste Zweifel obwalten kann. (vgl. Ztschr. d. D. M. G. X. S. 818.).

18.

'Akka, v. J. 476 d. H. = 1083/4 n. Chr.

Avers: wie früher, nur: *بعثنا سنة ست وسبعين وأربعماية*  
und ohne *عال*Revers: wie no. 5, aber: *المشركون* statt *المش*

Gewicht: 4,1 Gr. Ineditus. In meinem Besitz.

19.

'Akka, v. J. 478 d. H. = 1085/6 n. Chr.

Av. und Rev. wie no. 18, nur: سنة ثمان وسبعين وأربعماية

Gewicht: 3,35 Gr. Ineditus.

20, 21.

el-Iskenderîje, v. J. 478 d. H.

Avers: wie no. 17, aber: بالاسكندرية سنة ثمان وسبعين وأربعماية

Revers: wie no. 5.

Gewicht: 4,32, 4,2 Gr.

22.

Miṣr v. J. 479 d. H. = 1086/7 n. Chr.

Av. und Rev. wie früher, nur: بمصر سنة تسع وسبعين وأربعماية

Gewicht: 4,24 Gr.

23.

el-Iskenderîje v. J. 479 d. H.

Ebenso, nur بالاسكندرية und الـ statt المشركون

Gewicht: 3,88 Gr.

24.

Desgleichen. Vgl. Ztsch. d. D. M. G. X, S. 818, wo jedoch  
أربعماية statt أربعما

Gewicht: 4,36 Gr.

25.

Miṣr v. J. 480 d. H. = 1087/8 n. Chr.

Av. und Rev. wie no. 24, nur: بمصر سنة ثمانين وأربعماية

Gewicht: 4,28 Gr.

26.

el-Iskenderîje v. dems. Jahre.

Av. und Rev. wie no. 7, nur: بالاسكندرية سنة ثمانين وأربعماية  
und mit عال

Gewicht: 4,01 Gr.

27.

Desgleichen.

Av. wie no. 7, doch ist das عال unter der letzten Zeile mit sehr  
kleinen Buchstaben ausgeprägt, und sieht wie عل aus.

Revers: wie no. 5, doch:

على  
لا اله الا الله  
وحده لا شريكه (sic)  
محمد رسول الله  
ولى الله

Gewicht: 4,34 Gr.

28.

Misr v. J. 481 d. H. = 1088/9 n. Chr.

Av. und Rev. wie no. 7, nur: بمصر سنة احدى وثمانين  
عال = واربعماية und mit علل

Gewicht: 4,14 Gr.

29.

Misr v. J. 482 d. H. = 1089/90 n. Chr.

Av. und Rev. wie vorher, aber: اثنين وثمانين واربعماية  
المشركون statt المش

Gewicht: 3,96 Gr.

30. 31.

el-Iskenderije v. dems. Jahre.

Wie früher, mit عال

Gewicht: 3,99, 3,82 Gr.

32.

Desgleichen, mit اثنين

Gewicht: 3,49 Gr.

33, 34, 35.

Desgl. wie no. 32, nur اثنين

Gewicht: 4,08, 4,32, 3,82.

36.

Akka v. J. 483 d. H. = 1090 n. Chr.

Wie vorher, aber: بعثا سنة ثلث وثمانين واربعماية

Gewicht: 4,47 Gr. Ineditus.

37.

Misr v. dems. Jahre.

Wie no. 7, mit عال und واربعماية وثمانين وثلث سنة بمصر

Gewicht: 4 Gr.

38.

'Akka v. J. 484 d. H. = 1091/2 n. Chr.

Wie früher, mit عال und واربعماية وثمانين واربعة سنة بعثا

Gewicht: 4 Gr. Ineditus.

39.

Šūr (Tyros) v. dems. Jahre.

Av. und Rev. wie no. 7, nur: واربعماية وثمانين واربعة سنة سور

Gewicht: 3,55 Gr. Ineditus; in meinem Besitz.

40.

el-Iskenderije v. J. 484 d. H.

Av. wie no. 17, nur: واربعماية وثمانين واربعة سنة بالاسكندرية

Revers: wie no. 5.

Gewicht: 4,25 Gr.

41.

el-Iskenderije v. J. 485 d. H. = 1092/3 n. Chr.

Wie früher, nur: بالاسكندرية سنة خمس الخ

Gewicht: 4,16 Gr.

42.

Miṣr v. J. 486 d. H. = 1093/4 n. Chr.

Ebenso, nur: بمصر سنة ست الخ

Gewicht: 4,28 Gr.

43, 44, 45.

el-Iskenderije v. dems. Jahre.

Ebenso, nur: بالاسكندرية, no. 45 aber mit المشركون statt المم

Gewicht: 4,28, 4,05, 4,11 Gr.

46.

el-Iskenderije v. J. 487 d. H. = 1094/5 n. Chr.

Av. und Rev. wie no. 7, doch mit علل und بالاسكندرية سنة

سميع الخ

el-Musta'li-billāh

487—495 d. H. = 1094—1101 n. Chr.

47.

'Akka v. J. 490 d. H. = 1097 n. Chr.

Avers:

الامام

احمد

Innere Umschrift: ابو القاسم المستعلي بالله امير المؤمنين

Aeussere Umschrift: بسم الله ضرب هذا الدينير بعكا سنة تسعين

واربعماية

Revers: In der Mitte:

عال

غاية

Innerer Kreis: لا اله الا الله وحده محمد رسول الله على ولي الله

Aeusserer Kreis: محمد وآرسله الخ

Gewicht: 4,06. Ineditus; in meinem Besitz.

## II.

Im Nachfolgenden gebe ich die kurze Beschreibung von 29 silbernen Samanidenmünzen, welche einem Funde entstammen und sämtlich in meinen Besitz gelangt sind. Leider konnte ich nichts Näheres über Zeit und Ort der Auffindung dieser Stücke erfahren, da, wie mir der frühere Eigenthümer berichtet, dieselben vor ungefähr zwanzig Jahren in Wien von einem Türken verkauft wurden, wobei letzterer versicherte, dass die Münzen eines Fundes seien: was allein schon dadurch bestätigt wird, dass die meisten Stücke mit einer gleichförmigen braunen Kruste überzogen sind.

Es frent mich umsomehr diese kleine Münzpartie ans Licht ziehen zu können, da mit derselben insbesondere ein Stück bekannt wird, das nicht nur das Interesse des Numismatikers, sondern auch des Geschichtsforschers zu fesseln im Stande ist.

Ein zweites nicht minder gutes Stück, macht uns mit einem neuen samanidischen Münzhof bekannt (vgl. no. 13).

Zugleich füge ich unter den mit Buchstaben bezeichneten Nummern die Beschreibung von einigen nicht aus dem Funde stammenden, aber wie ich glaube noch unbekannten, Stücken meiner Sammlung bei.

1.

Naṣr I. ben Ahmed

261—279 d. H. (874/5 — 892/3 n. Chr.).

Samarqand v. Jahre 279 d. H. = 892/3 n. Chr.

Avers:

لا اله الا

الله وحده

(sic) لا شريك له

Innere Umschrift: ... محمد بن احمد ... (d. i. ...)

... تسع وتسعين ...

Revers:

الله

محمد

رسول الله

المعتصم بالله

نصر بن احمد

\*

Umschrift: رسول الله ارسله بالهدى ..... ف ليظهره على

اندين كله .....

Vgl. die Tafel.

Dieses interessante Stück gehört ohne Zweifel Naṣr I. ben Ahmed, dem Urenkel Sāmān's an. Es ist das erste bisher bekannte und in eigenem Namen geprägte Silberstück dieses Fürsten, den einige morgenländische Geschichtsschreiber noch nicht zu den Herrschern aus dem Geschlechte Sāmān's zählen. Leider ist die Vorderseite durch arge Verprägung in ein Wirrwarr von Strichen umgestaltet, so dass Datum und Prägeort wohl kaum mit Sicherheit festzustellen wären, wenn uns nicht dabei die Rückseite der Münze und die Geschichte zu Hilfe käme.

Naṣr, der älteste von den sieben Söhnen Ahmed's ibn As'ad, trat nach dem Tode seines Vaters an dessen Stelle als Präfect von Samarqand, und verwaltete dieses Amt bis zum Sturze der Tahiriden (J. 261 d. H.), welche sich auch die Oberherrschaft von Transoxanien angemasst hatten (Ibn el-Athir, ed. Tornberg VII. p. 117). Von dieser Zeit an, wo Naṣr vom abbasidischen Chalifen el-Mu'



tamid-'ala-allâh mit der Statthalterschaft Transoxaniens belehnt wurde (a. a. O. p. 12), ist wohl der eigentliche Anfang der Samaniden-Dynastie zu datiren, und nicht (wie auch Mirchond will) seit Isma'il dem Bruder Naṣr's. Unsere Münze zeigt auf das unwiderleglichste, dass auch schon Naṣr I, wenigstens gegen Ende seines Lebens, eine vom Chalifate ganz unabhängige Stellung sich errungen hatte. Münzen geben in gewissen Fällen, wo die Geschichte schweigt, oder zweifelhaft berichtet, ganz untrügliche Fingerzeige. So sehen wir an den bisher bekannten Kupfermünzen Naṣr's (Frähn: Nov. Symb. p. 41. Nov. Suppl. p. 38 etc.), dass derselbe als Präfect von Samarqand und später als Statthalter der Provinz von dem ihm zukommenden Rechte der Kupferprägung umfassenden Gebrauch gemacht hatte, während er, so lange er sich nicht mächtig genug fühlte, nicht wagte, die dem Lehnsherrn ausschliesslich zustehende Münzung von Gold und Silber in seinem Namen durchzuführen (Mém. de la Soc. imp. d'Archéol., Petersb. V. p. 52 n. 24. Tornberg Num. Cuf. p. 96 no. 403 u. s. w.). Dass aber Naṣr bei seinem Tode in Wirklichkeit Alleinherrscher in Transoxanien war, beweist nicht nur unsere Silbermünze, welche, wie dies auch bei den späteren Silberstücken dieser Dynastie gewöhnlich der Fall ist, neben dem Namen des Samanidenfürsten den des Chalifen als Zeichen der Anerkennung seiner geistlichen Oberhoheit trägt, sondern auch der Umstand, dass der Chalife el-Mu'tadhid-billâh gleich nach seiner Thronbesteigung (J. 279) sich mit dem grössten Feinde des Chalifates, dem Soffariden 'Amr ibn Leith aussöhnte (Ibn el-Athîr, VII. 310), um in ihm eine kräftige Stütze gegen den mächtig emporstrebenden Rivalen in Transoxanien zu finden. Dies vermochte jedoch nicht zu hindern, dass Isma'il ben Ahmed, nach dem im selben Jahre erfolgten Tod seines Bruders Naṣr, die nun gegründete Herrschaft ruhig antrat; ja der Chalife war sogar gezwungen, nach Besiegung des gegen Isma'il gebrauchten Soffariden (J. 287) die Macht seines Gegners durch Beilehnung mit Chorâsân und Taberistân noch zu vergrössern (Ibn el-Athîr, l. c. p. 315, Weil Gesch. d. Chal. II. p. 483 u. ff.). —

Nach den von den arabischen Chronisten überlieferten genauen Angaben über die Thronfolgeveränderungen aus dieser Zeit am Hofe zu Bagdad, lässt sich wohl mit Gewissheit die verstümmelte Jahreszahl unserer Münze herstellen, umsomehr als der Name المعتمد بالله hier den Ausschlag gibt. Ibn el-Athîr (a. a. O. p. 31) berichtet uns, dass der Chalife al-Mu'tamid-'ala-allâh im Jahre 278 d. H. nach dem Tode seines Mitregenten Muwaffaq (es steht ausdrücklich: لمّا مات الموّفق, vgl. Weil, II. p. 477) dessen Sohn Abû-l-'Abbâs zum zweiten Thronfolger ernannte. Er erhielt den Beinamen el-Mu'tadhid-billâh und sein Name wurde im Freitagsgebete nach jenem

des ersten Thronfolgers und Sohnes des Chalifen (Mufawwadh) erwähnt. Der grosse Anhang, den Mu'tadhid in Bagdad besaß, machte es ihm leicht, den ganz in seiner Gewalt befindlichen Chalifen zu Anfang des Jahres 279 d. H. zu zwingen, seinen Sohn der Thronfolge verlustig zu erklären, dessen Namen von der Münze und dem Freitagsgebete wegzulassen und ihm selbst von dem versammelten Volke, den Heerführern und Richtern als ersten Thronfolger huldigen zu lassen (a. a. O. rj†). Sechs Monate darauf (20. Radschab 279) starb Mu'tamid, und des nunmehrigen Chalifen Mu'tadhid erste Bemühung war, wie wir bereits gesehen haben, die wachsende Macht seiner Rivalen zu dämmen. — Da die Münze deutlich den Namen المعتضد بالله zeigt, und Naṣr I im Jahre 279 starb, so kann die Jahreszahl nur 279 gewesen sein, wie auch die Spuren مع سنة bestätigen. Ob nun unsere Münze schon vor der Thronbesteigung Mu'tadhids geprägt wurde, oder nachher, lässt sich freilich nicht bestimmen, zumal auch der Todestag Naṣr's, welcher eine Entscheidung in der Sache bringen könnte, von den Chronisten nicht angegeben wird. Ersterer Fall wäre wohl möglich, da Mu'tadhid schon als Thronerbe factisch statt des von ihm gefangen gehaltenen Chalifen regierte und auch seinen Namen auf die chalifische Münze setzen liess (vgl. Tornb. l. c. p. 103 n. 437 etc.). Der Samanide hätte da wohl Grund haben können, seinem zukünftigen geistlichen Oberherrn auf gleiche Weise zu huldigen<sup>1)</sup>. — Was den Prägeort betrifft, so war derselbe wahrscheinlich سمرقند Samarqand. Wenigstens sieht man noch deutlich die Buchstabenelemente سم.

Jene bei Tornberg a. a. O. S. 104 n. 441 und Nesselmann die orient. Münz. S. 74 n. 266, beschriebenen Münzen von Samarqand aus dem Jahre 279 d. H., sind gewiss die letzten der in Transoxanien auf Anordnung des Chalifen Mu'tadhid geprägten Münzen.

Isma'īl ben Ahmed

279 — 295 d. H. = 892/3 — 907/8 n. Chr.

1. a.

el-Schâsch, J. 283 (896/7 n. Chr.). Wie Recens. S. 41 no. 10, a

Avers: Innerer Kreis: بسم الله ضرب هذا الدرهم بالشاش سنة  
ثلاث وثمانين ومائتين

1) Ich habe nachträglich als diese Abhandlung schon zum Druck eingesendet war, den Sterbetag des Naṣr b. Aḥmed von *Ibn Khallikān* (ed. Wüstenfeld no. 838) angegeben gefunden. Es steht dort: وكان وفاة نصر

ل سبع بقين من جمادى الآخر سنة ٢٧٩ بسمرقند. Naṣr starb also in Samarqand ganz kurze Zeit vor dem wirklichen Regierungsantritt al-Mu'tadhid's. Es muss also die oben vorausgesehene Thatsache angenommen werden, um nicht gleich von vornherein das auf der Münze deutlich gebotene Factum auf einen argen Stempelfehler am Reverse surücksuführen. J. K.

Aeusserer Kreis: لله الامر من قبل ومن بعد ويومئذ (sic) الخ

Revers: المعتضد بالله

(لي اسمعيل بن احمد) (das ل in اسمعيل wie ل)

Sonst wie gewöhnlich.

1. b.

eĪ-Schâsch J. 288 (900 n. Chr.). بالشاش سنة ثمان وثمانين

Revers: ومائتين (sic!) المكتفى بالله

اسمعيل بن احمد

Vgl. die Tafel. Der Chalife el-Muktafi-billâh kam erst im Jahre 289 d. H. zur Regierung. Dieser Anachronismus ist wohl nicht anders zu erklären, als durch die Anwendung eines älteren Stempels für die Vorderseite.

2.

Enderâbeh J. 291 (903/4 n. Chr.)

Avers: لا اله الا

الله وحده

لاسلطه (sic)

ولي دولة (sic)

Revers: لله, sonst wie Tornb. a. a. O. S. 163. n. 58.

Ahmed ben Isma'il

295—302 d. H. = 907/8 — 914/5 n. Ch.

3.

Enderâbeh, J. 299 (911/2 n. Chr.). باندرا به سنة تسع وتسعين

(sic) مائتين

Avers: Unter dem 1. Theile des Glaubenssymbolum: المكتدر بالله

Revers: اسمعيل بن احمد, sonst wie gewöhnlich.

Naṣr ben Ahmed

301—331 (913/4 — 942/3)

3. a.

Termidh, J. 300 (912/3 n. Chr.).

Avers: لا اله الا

الله وحده

لا شريك له

حسبي لله

Innerer Kreis: بسم الله ضرب هذا الدرهم بترمذ سنة ثلثما (sic)

Aeusserer Kreis: لله الامر من قبل ومن بعد (sic) ويومئذ يفرج

Revers: المومنة (sic) لله

محمد

رسول الله

المقتدر لله (sic)

نصر بن احمد

Umschrift: (sic!) محمد رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق ليظهر كونه  
Vgl. die Tafel. Ein durch seinen Prägeort ausgezeichnetes Stück

4.

Enderâbeh, J. 303 (915/6 n. Chr.). Vgl. Tornb. N. C. p. 190. n. 251.

5.

Nisâbâr, von dems. J. (sic) بتيسابور سنة ثلث وثلث مائة

Avers: Im Felde unten: عدل = ع

Revers: القندر بالله

نصر بن احمد

Vgl. die Tafel.

6.

eî-Schâsch, J. 305 (917/8 n. Chr.). Vgl. Tornb. l. c. n. 261, aber  
je viermal oo und o

7.

eî-Schâsch, J. 311 (923/4 n. Chr.). (sic) مئة احدى عشر وثلثمائة

Vgl. Tornb. n. 334; aber Rev. mit doppelt. Circel und je viermal ooo und o

8.

Samarqand, v. dems. J. Tornb. l. c. n. 335.

9.

eî-Schâsch, J. 312 (924/5 n. Chr.), 1312 مائة عشر وثلثمائة, sonst wie  
bei Tornb. n. 344. Krehl, Comm. de numis Muh. in  
numoph. Dresdens. p. 21, no. 14.

10.

Samarqand, v. dems. J. اثني عشرة وثلثمائة. Vgl. Tornb. n. 345;  
aber am Rev. links unten im Felde ein grosser Punkt.

11.

Balch, J. 313 (915/6 n. Chr.). يبلغ مئة ثلث عشر وثلثمائة  
Tornb. n. 354.

12.

Enderâbeh, v. dems. J. (sic) يافندرابه سنة ثلث عمر

Av. Aeuss. Kreis: المؤمنون لله الام

Rev., wie gewöhnlich, mit: القندر بالله

نصر بن احمد

13.

Zâmin, von dems. Jahre.

Avers: لا اله الا

الله وحده

لا شريك (sic)

Innerer Kreis: بسم الله ضرب هذا الدرهم بزامين سنة ثلث

Aeusserer Kreis: عشر (sic) وثلثمائة لله الام الخ



Revers: wie n. 12, nur: محمد رسول الله أرسله بالهدى والحق  
ليظهره على الدين كله ولو كرهن (sic)

Vgl. die Tafel. ineditus.

Mit dem vorliegenden Stück tritt ein in der Münzgeographie bisher noch unbekannter Name an's Licht. Die betreffenden Buchstabenelemente, wie die Münze sie uns bietet, geben wohl nichts Anderes als den Namen زامين, Zâmin. Nach dem Marâsid (ed. Juynboll I. p. ٥٠٣) und nach Ibn Hauqal (bei Abû-l-fedâ, kit. taqw. ed. Schier p. ٢٠٣) ist Zâmin eine Stadt im Distrikt Osrûschana in Transoxanien. Sie liegt auf dem Wege von Ferghâna nach Sughd, und hinter ihrem Rücken erhebt sich das Gebirge von Osrûschana, welches den grösseren Theil dieses Distriktes einnimmt (Abû-l-fedâ, l. c.). Der Geograph al-Istachri, welcher um die Zeit der Prägung unserer Münze sein Buch der Länder (ed. Möller) schrieb, erwähnt mehrfach diese Stadt bei der Angabe der Distanzen von Transoxanien, und wir finden sie auch auf der beigegebenen Karte (l. c. Taf. XIX) in der angedeuteten Richtung als zweite Station von Chodschendeh nach Samarqand verzeichnet. Wenn al-Istachri aber

(a. a. O. pag. 120 u. f.) sagt: وليس ما وراء النهر دار ضرب الآبى بمرقند، in Mawarannahr (Transoxanien) gibt es keinen Münzhof, ausser in Samarqand und Binketh (d. i. el-Schâsch), so ist dies unrichtig, wenn man nicht annimmt, dass diese Worte bloß eine temporäre Bedeutung hatten. Es mag wohl zu gewissen Zeiten, vielleicht auch damals, als Istachri jene Stelle niederschrieb, der eine oder andere Münzhof ausser Thätigkeit gewesen sein, aber im Allgemeinen war die Münzprägung nicht auf jene zwei Städte beschränkt. Das sehen wir an den bisher bekannten Münzen von Buchârâ, Ferghâna (Achsiket), Termidh, Tunket-Ilâk und nun von Zâmin, deren Prägung zum Theil in den Zeitraum der muthmasslichen Abfassung von Istachri's Geographie fällt. Man kann mit höchster Wahrscheinlichkeit annehmen, dass die Reihe der samanidischen Münzhöfe im volk- und städtereichen Mawarannahr, dessen ergiebige Gold- und Silberminen von Istachri selbst an verschiedenen Stellen namhaft gemacht werden, mit den bis jetzt bekannten Namen noch nicht abgeschlossen ist.

14.

Samarqand, J. 314 (926/7 n. Chr.) vgl. Tornb. n. 360, jedoch nur über dem Glaubenssymb. am Av. ein Punkt.

15.

el-Schâsch, J. 315 (927/8 n. Chr.) vgl. Tornb. n. 365, aber am Rev. im doppelten Circel je viermal ٥٥٥ mit ٥ abwechselnd.

16.

Desgleichen, aber خمس عشر وكتامة



17.

eī-Schâsch, J. 317 (929/30 n. Chr.). Tornb. n. 385. Doch am Rev. nur ein einfacher Circel.

18.

eī-Schâsch, J. 318 (930/1 n. Chr.). Tornb. n. 392. Jedoch über dem Glaubensymb. des Av. noch ح = حق

19.

Samarqand, J. 319 (931 n. Chr.); Av. im Felde unten ع = عذل; Tornb. n. 397.

20, 21.

eī-Schâsch, J. 320 (932/3 n. Chr.). Tornb. n. 401. Zwei verschiedene Stempel.

22.

Desgl. Avers:

لا اله الا

الله وحده

(sic) لا سمر لكه

Innere Umschrift: سم الله ضرب هذا الدرهم بالشاش سنة ٩٣٢ ملى

(sic) ثلثمائة

Äussere Randschrift zum Theil abgeschnitten.

Revers, wie gewöhnlich, nur: الله اكمل الله d. i. الله اكمل

نصر بن احمد

نصر بن احمد

23.

Samarqand, J. 321 (923 n. Chr.). Av. unten im Felde: س

Revers:

القاهر بالله

نصر بن احمد

Vgl. Tornb. n. 418. Krehl, De numis Muhammadanis in numoph. Dresdensi p. 21. no. 15.

24.

Samarqand, J. 322 (923/4 n. Chr.).

Revers:

الراضى بالله

نصر بن احمد

Tornb. n. 424.

25.

Balch, v. dems. J. ببلغ سنة اثنين وعشرين وثلثمائة

Revers: wie n. 23.

26.

Balch, J. 323 (955 n. Chr.) ببلغ سنة ثلث وعشرين وثلثمائة

Avers: Unter dem Glaubenssymbol: نوح بن نصر

Revers:

الراضى بالله

نصر بن احمد

27.

Balch, v. dems. J. ببلغ سنة ثلث وعشرين (sic) وثلثمائة

Revers: wie früher, nur unten im Felde o

28.

Samarqand, J. 324 (935/6 n. Ch.). Torn b. n. 441, doch mit ح=حق

29.

eī-Schâsch, v. dems. J. Torn b. n. 439, nur o unten im Felde des Averses.

Nâḥ ben Naṣr

331—343 (942/3—954/5).

29. a.

Ma'den, J. 330 (941/2 n. Chr.).

Avers:

لا اله الا

الله وحده

لا شريكه (sic)

Innerer Kreis: بسم الله ضرب هذا الدرهم (sic) بمعدن سنة ثلثين وثلث (sic)

Aeuss. Kr.: لله الامر من قبل ومن بعد يومئذ يفرح المؤمنون (sic!)

Revers:

لله

محمد

رسول الله

الله (sic)

نوح بن نصر

Umschrift: (sic!) محمد رسول الله ارسله بالدين الحق ليظهره على الدينون

Vgl. die Tafel.

#### Nachschrift zu Karabacek's Bericht über zwei kufische Münzfunde.

Zu No. 1. der Samaniden-Münzen kann ich meine Bedenken gegen die Schlussfolgerung, welche auf dieses Stück gestützt wird, nicht unterdrücken. Allerdings stehen die Namen des al-Mu'tadhid als des Chalifen oder nächsten Thronfolgers und des Samaniden-Fürsten Naṣr ben Aḥmed vereinigt auf der Rückseite, und wenn man die von Hrn. Karabacek mit Sorgfalt zusammengestellten geschichtlichen Data in Betracht zieht, kann man scheinbar nur zu dem von ihm gezogenen Resultat gelangen, und man möchte in dieser Münze das erste Münzzeugniss für die Selbstständigkeit und politische Unabhängigkeit der Samaniden-Dynastie erblicken. Diese fele demnach in das Jahr 279 d. H. Hierbei ist vorausgesetzt, dass der genannte Naṣr dies Münzstück in Samarqand habe schlagen lassen. Dagegen erheben sich aber bei genauerer Betrachtung der Münzabbildung die stärksten Zweifel, angeregt durch die graphische Beschaffenheit. Der Wirrwarr von Strichen, wie ihn unser Erklärer selbst anerkennt, rührt keineswegs nur von einer argen Verprägung her, sondern der Buchstabenschnitt des Stempels, wie

er auf der Vorderseite sowohl im innern Felde als an der rechten Seite, von dem letzten Münzschlag deutlich hervortritt, war unverkennbar eine sehr rohe Nachahmung einer Vorlage, die bei der Randschrift nichts als eine Reihe von Zacken mit einem  $\ast$  und  $\text{ند}$  bietet, woraus ersichtlich wird, dass eine Samarqander Münze zum Vorbild gedient hat, vielleicht auch noch mit einem Datum, worin  $\text{تسع}$  als Einheit gegeben war. Dergleichen barbarische Nachahmungen besonders von Samaniden-Münzen, werden in Russland und an den Gestaden der Ostsee in zahlloser Menge bekanntlich aus dem Boden gegraben; im hiesigen Cabinet liegen mir wohl an dreissig vor. Sie zeigen in sehr verschiedenen Graden eine Verschlechterung der Schrift, welche allen gemeinsam ist, bis zu einer völligen Deformität, so dass Aurivillius bei manchen zweifelhaft war, ob er wirklich arabische Züge vor sich habe. Bei mehreren fehlt in der Glaubensformel des Advers in  $\text{شرفك له}$  das  $\text{ل}$ , wie es auf dem hier vorliegenden Exemplare der Fall ist, und bei vielen ist ebenso wie hier bei beiden Seiten der Münzschlag mit unrichtigem Aufsetzen des Stempels wiederholt, wodurch stückweise Verrückungen der Legenden entstanden. Im Texte selbst sind bei den schlechteren Sorten einzelne oder mehrere Buchstaben weggelassen, wodurch ganz unlesbare Wortmonstra erzeugt wurden. Bei den besseren gelingt es nur einem geübteren Erklärer, Nachahmungen von Originalen zu unterscheiden; öfters dient eine chronologische oder geschichtliche Unrichtigkeit, sie zu entdecken. Denn an Anachronismen, Zusammenstellung von Namen, deren Träger zeitlich weit von einander getrennt sind, ja sogar solchen, die verschiedenen Dynastien angehören, ist auf diesen Stücken kein Mangel. Für unsern Fall muss hervorgehoben werden, dass besonders auch Originale Nasr II öfters zu Vorbildern gedient haben. So bewahrt das Rostocker Cabinet einen Dirhem, auf welchem der Stadtname Nisabur und das Jahr 403 mit den Personennamen Qahir (reg. 320 — 22) und Nasr b. Ahmed (reg. 301 — 331) erscheinen, obgleich diese Personen 70 bis 80 Jahre früher lebten, letzterer zur Samaniden-Dynastie gehörte, im Jahre 403 zu Nisabur aber der Sultan der Subuktiginiden Mahmud herrschte. Sehen wir jedoch auch einmal ab von den geschichtlichen Ungeheuerlichkeiten, so muss nur nach der Beschaffenheit der Schrift schon unglaublich erscheinen, dass dergleichen verzerrte Monstrositäten aus einer samanidischen Münzstätte in Samarqand hervorgegangen seien, wo bekanntlich Künste und Wissenschaften in hoher Blüthe standen. Zudem sind wir in der glücklichen Lage, eine solche Voraussetzung sogar für das Jahr, um das es sich hier handelt, und die nächstvorigen wie folgenden zur Evidenz bringen zu können. Ich habe im hiesigen Museum einen Dirhem Samarqand's von eben demselben Jahre 279 vor Augen, von dem sich auch ein Exemplar im Stockholmer Cabinet findet (Tornb. N. cuf. S. 104. No. 441). Es zeigt einen völlig klaren

und netten kufischen Schriftductus, mit welchem der auf unserem fraglichen Stücke zumal auf der Vorderseite, angeblich aus derselben Stadt und demselben Jahre, in gar keinen Vergleich kommen kann. Und ebenso verhält es sich, wenn man die Münzen Samarqand's aus den folgenden achtziger Jahren dagegen hält. Genug, allein schon diese Schriftform macht es mir unmöglich, an die Entstehung dieses Stückes im bezeichneten Jahre aus einem samarqander Münzhoft zu glauben.

Und wie nun aus demselben Jahre 279 und derselben Stadt noch eine unzweifelhaft ächte Münze vorhanden ist, welche nur den Chalifen-Namen und den des designirten Thronfolgers, den des Naṣr aber nicht enthält, so wird die Authentie unserer in Frage stehenden noch um so verdächtiger und die Annahme, dass Naṣr I, welcher im selbigen Jahr starb — wir wissen gar nicht, wie weit er in dasselbe hineinlebte — ganz kurz vor seinem Tode seine Unabhängigkeit proclamirt habe, gewinnt dadurch keinesfalls sehr an Wahrscheinlichkeit. Als der Zeitraum, binnen welchem dieses geschehen sein müsste, könnten, soweit das Münzstück dafür Zeugniß geben sollte, wohl nur die letzten sechsthalf Monate des Jahres 279 gelten, weil al-Mu'tamid erst am 20 Radschab starb, sein Name aber, so lange er noch am Leben war, als des wenn auch nur nominalen Trägers der geistlichen Oberhoheit ungleich unerlässlicher gewesen wäre, denn der des designirten Thronerben al-Mu'tahhid. Dieser letztere steht aber allein auf dem Münzstücke; es müsste demnach, die Authentie vorausgesetzt, nach al-Mu'tamid's Tod geschlagen sein. Vom Ende des Jahres her verkürzt sich aber wieder der Zeitraum dadurch, dass die Regierung Ismail's des Bruders und Nachfolgers von Naṣr I auch noch aus dem Jahre 279 begonnen wird. Ob dieser Moment nicht bis vor den Tod al-Mu'tamid's zu datiren sei, bleibt ungewiss. In solchem Falle würde für eine Münze Naṣr's I, die dessen Unabhängigkeit declarirte, überhaupt kein Raum bleiben.

Unsere Vorlage wird aber als ein hierfür selbstredendes Zeugniß noch weniger Glauben erregen, wenn ich Folgendes hinzufüge. Das jenaische Cabinet bewahrt eine aus der Soretschen Sammlung stammende Münze, gleichfalls in Silber, die den Namen نصر بن احمد, graphisch ganz gleich wie auf dem Stücke des Hrn. Karabacek, ferner den Prägeort Samarqand und das Jahr 282(!) trägt. Alle diesen constitutiven Data sind völlig deutlich und sicher. Und dennoch können wir unmöglich irgend welchen historischen Schluss darauf basiren; denn Naṣr war bereits mehrere Jahre vor 282 verstorben und die Samarqander Münzen tragen von 280 an den Namen Ismail's. Auch hier verräth sich die Unächtheit des Stücks noch mit durch die Schriftform, die auf dem Advers zwar nicht eigentlich misslungen ist, aber eine unsichere Hand des Stempel-schneiders erweist und von dem schönen Ductus der gleichzeitigen



Exemplare Samarqands bedeutend absticht; auf dem Reverse aber tritt uns in dem Glaubenssymbole und dem zunächst darunter befindlichen *الله* ganz dieselbe grobe, zackige, rohe Gestaltung und dazu noch eine Corruption des *الله* entgegen, wie sie eben für die barbarischen Nachbildungen charakteristisch sind. Das Stück des Hrn. Karabacek scheint mir mit diesem jennischen ganz in dieselbe Kategorie zu gehören.

Der unvergessliche Frähn leitete den Ursprung dieser Zwittergebilde von den Volga-Bulgharen ab, einem rührigen Volke, dessen Handel sich weit und breit ausdehnte, und das zur Beförderung seines Verkehrs mit der Bokharei und Russland, Geld mit einem taliter qualiter nachgeahmten samanidischen Typus ausgemünzt habe, weil das samanidische Geld zu jener Zeit in den nördlichen Gegenden Asiens das currenteste Zahlungsmittel war. Die uns erhaltenen Proben davon zeigen, welche Willkühr in der Zusammenstellung der Legenden waltete, die sich sogar bis auf eine Umkehrung der Buchstabenrichtung steigerte, so dass man erst im Spiegel eine rechtläufige Legende erhält. Ein Beispiel hierfür liefert das bei Marsden Num. or. No. LXVIII abgebildete Stück, welches vom Herausgeber an die Spitze der Samaniden-Münzen gestellt und gewiss unrichtig von Nasr I abgeleitet wird.

Alles das Bemerkte zugestanden, könnte man aber noch auf ein Auskunftsmittel verfallen, um nichts desto weniger die geschichtliche Beweiskraft dieser Stücke zu retten. Man könnte annehmen, es seien auf den beiden Seiten, deren Data zusammen einen Anachronismus ergeben, zwei aus verschiedenen Zeiten stammende Originale, für jede Seite ein anderes zum Vorbild genommen, oder für die eine Seite ein alter Stempel aus öconomischen Rücksichten benutzt und nur für die andere ein neuer angefertigt worden. Eine für manche Stücke unzweifelhafte und nicht abzuleugnende Thatsache. Es würde dann behauptet werden können, dass wenigstens eine jede Seite für sich allein als historisches Zeugniß zu gelten habe, und wenn also auf dem Exemplare des Hrn. Karabacek der Name des Nasr ben Ahmed mit dem des Chalifen al-Mu'tadhid erscheine, so erhöerte das die Autonomie des Samaniden-Fürsten, selbst wenn dieses Stück auch nur eine Nachbildung wäre. Die Original-Vorlage werde eben durch diese Nachahmung uns erkennbar und sie habe jene beiden Namen vereinigt getragen. — Ich halte aber auch diesen Schluss für nicht hinlänglich begründet, sondern meine, dass die Gravenre selbst in den Legenden derselben Seite willkührliche Zusammenstellungen von Namen u. a., entlehnt von verschiedenen Originalen, vorgenommen haben. Als eine fremdartige Beigabe erscheint mir auf dem Wiener Exemplare sogleich der Stern unten im Reverse. Diese Verzierung erinnere ich mich wenigstens nicht auf irgend einer Samaniden-Münze, deren ich doch eine sehr bedeutende Zahl im Originale oder Bilde vor mir gehabt.



irgendwo gefunden zu haben. Und endlich lässt sich nicht beweisen, dass das Abbild nicht von einem Kupfer-Original entnommen sei; auf solchen kommen aber, wie allgemein bekannt, die Präfectnamen seit den frühesten Zeiten des Islam vor ohne irgend welche Autonomie ihrer Träger anzukündigen. Denn das Recht, Kupfer mit eigenem Namen zu münzen, stand den arabischen Provinz-Statthaltern zu einer Zeit zu, als sie noch vollkommen abhängig vom Chalifate waren.

Meine Ansicht über das fragliche Stück geht demnach dahin, dass es eine barbarische Nachbildung aus späterer Zeit ist, dessen Verfertiger in der Legende des Reverses entweder eine Kupfermünze des Samaniden Naṣr I. copirt, oder, was mir wahrscheinlicher ist, den Namen Naṣr's II mit dem des früher herrschenden Chalifen al-Mu'tadhid nach verschiedenen Vorlagen zusammengestellt und vielleicht nach eigenem Einfall den Stern noch als Verzierung hinzugethan hat. Uebrigens aber sei nicht in Abrede gestellt, dass nach dem Sturze der Tahiriden (261 d. H.) die Samaniden sich bereits zu einer solchen Macht erhoben hatten, welche ihnen eine politische Unabhängigkeit möglich machten; nur finde ich in den Münzdenkmälern annoch kein Zeugniß, welches die Proclamirung derselben vor Ismail beweist, den Mirkhond bei seinen historischen Vorgängern als ersten unabhängigen Herrscher von dieser Familie bezeichnet fand:

مورخان اول کسی را از آل سامان که در زمرة  
بادشاعان شمرده اند اسماعیل بود

Stickel.

## Eine Kaside in Ujgurischer Schrift und Sprache

mit Text, Transcription, Uebersetzung und Noten

mitgetheilt von

**Hermann Vámbéry,**

Mit 4 lithogr. Tafeln.

Unter allen Sprachen und Literaturen des uns näher bekannten Ostens ist in den letzten Decennien der ujgurischen Schrift und Sprache am wenigsten Aufmerksamkeit geschenkt worden. Gegen Ende des vergangenen und am Anfange des jetzigen Jahrhunderts hat Schrift und sprachliche Eigenheit dieses durch sein hohes Alterthum berühmten Dialectes der turco-tatarischen Mundarten wohl einiges Interesse erweckt. Abel Rémusat, Davids, Jaubert, Hammer und besonders Klaproth haben sich mit demselben mehrfach beschäftigt. Dem einen galt es, historische Beweise für eine alte Cultur der tatarischen Völkerschaften zu erringen, dem andern den vermeinten Einfluss zu bestätigen, welchen die Ujguren durch ihre Culturzustände auf ihre Nachbarn und Stammgenossen ausübten, während ein Dritter aus blossen Dilettantismus in der Turcologie die curiousen Charaktere der ujgurischen Texte zu entziffern suchte. Dilettantismus sage ich, denn was wir bis heute auf diesem Felde aufzuweisen haben, ist sehr wenig und lange nicht hinreichend um dem neugierigen Schüler zum Verständniss der ujgurischen Manuscripte zu verhelfen. Es ist dies um so mehr zu verwundern, da die Veröffentlichung eines grössern Textes ein gewiss besseres Hülfsmittel gewesen wäre, als so manche Dissertation, und dass dies dennoch nicht geschehen, beweisen am besten die ungenügenden Erfahrungen der betreffenden Forscher.








Unsere europäischen Bibliotheken haben wohl keine allzugrosse Auswahl an ujgurischen Manuscripten; doch über einen gänzlichen Mangel können wir uns auch nicht beklagen. In England ist in der Bodleian Library das in Meister-Calligraphie geschriebene *بختیارنامه* eine Uebersetzung des gleichnamigen persischen Werkes, von Davids, so weit es die damalige Kenntniss des Osttürkischen gestattete ziemlich gut gelesen, ferner in Paris das *تذکره الاولیا*, das *معراجنامه* und einige diplomatische Urkunden aus der Zeit der Mongolenherr-

schaft. In Wien ist ein Freibrief Timurs, den Hammer im 6ten Band der Fundgr. des Orients nach einer dem Original beigegebenen tataro-arabischen Transcription veröffentlicht hat, und das berühmte Mscr. Kudatku Bilik (die glückliche Wissenschaft, das Jaubert im Journal Asiatique Tome VI 1828. besprochen hat. Werfen wir nun einen Blick auf die aus den angeführten Msc. veröffentlichten Texte, so finden wir, bei den sonst sehr kleinen Stücken aus dem *معجمه* und dem *تذكرة الاوليا* in Kasembegs Gramm. (Zenkers Uebersetzung) in der ersten Zeile des Ersteren statt *نوشته اوزاسمیدا* = in der der Mitte des Kioskes *كوشك اوده سنده* = im Zimmer des Kioskes. *اوده* ist rein osmanisch im čagatajischen *ارتق*; so auch das am Ende einer angeführten Rede befindliche *تاپ* welches *دب* Gerundium von *ريماك* = sagen (osm.: *ديو*) gelesen werden sollte. Im zweiten Stücke, nämlich im *تذكرة الاوليا* ist *سوزلاق* anstatt *بولماز* oder besser *بولماس* zu lesen. Der Leser hat das čag. Hilfszeitwort *بولاق* = sein mit dem osm.: *bulmak* = finden verwechselt, welches in Mittelasien überall *تاپاق* *tapmak* heisst. In der 9ten Zeile sehen wir *مرض* Krankheit statt *مرض* = Kranker. In der vorletzten Zeile ist *ارانلار* *erenler* = Männer, Menschen ausgelassen. In der letzten Zeile *مرتبه* statt *مرتبهسى* st.: *يتكالى* gelesen. Uebrigens haben die fraglichen zwei Textproben so wenig Eigenheiten vom Osttürkischen, und so viel vom Osmanischen, dass sie leicht für ein schlechtes Machwerk der neuern Zeit gehalten werden können, denn sie verhalten sich zum Ujgurischen des Kudatku Bilik so, wie das heutige Osmanli zum Dialecte Turkestans.

So wimmelt auch das durch Hammer veröffentlichte ujgurische Diplom von Fehlern, trotzdem dass hier nur die mit rother Tinte geschriebene tatarische Uebersetzung gegeben wird, und dabei noch fünf werktätige Daktylen die kabirische Hand bildeten (wie Hammer selbst sagt). Erstens war der tatarische Umschreiber nicht ganz bewandert im Lesen des Ujgurischen. So sehen wir auf der ersten Seite 3. Zeile des lithographirten Facsimile *ادكو* st.: *اذى* (der Genet. von *ات*, denn *تومار* *اتنى باشليغ* Oberhaupt von 10,000 Pferden oder Reitern) = in der 4. Z. *كمت لرنينك* st.: *كمت لريغه*, in der 7. Zeile *بولارجى* st.: *بولارجى*. Auf der zweiten Seite 1. Z. *سمورغال* st.: *سمورغاب*. 6. Z. *بىرنينك* statt *بىرنينك* 8. Z. *سلاسى* st.: *فلمسى*. In der 10ten Z. *جاي* st.: *جا* = bis gemäss, welches zum vorhergehenden Worte gehört, und *ر* = Ende. In der 11. Z. *ادلكى حاجى* statt *ادلكى حاجى* (der Gestüteinhaber, ein Epithet des folgenden Eigennamens)

u. s. w. Nicht minder schlecht ist die Uebersetzung, doch ist dies leicht zu verzeihen, denn zur Zeit der Veröffentlichung dieser Urkunde war unsere Kenntniss im Osttürkischen eine so geringe, dass selbst der grösste Fleiss und Anstrengung nichts besseres erzeugen konnten. Schliesslich wollen wir noch jener 3 Zeilen erwähnen, die Klaproth im 2ten Bande der Fundgruben des Orientes auf der zur Seite 185 beigefügten lithographirten Alphabetentafel gibt. Hier finden wir in einem Texte von 14 Worten 6 Fehler und zwar solche wie sofi st.: sözi, pek-sehr st.: bartsà = alle, welch erstere ein rein osmanisches Wort im äg. gar nicht existirt; masäiklar = Beispiele st.: mesäichlar = Sefche; war = ist st.: ning = Genitiv-affix etc.

Wir sind weit entfernt den Vorkämpfern auf diesem Felde der Turcologie irgend einen Vorwurf zu machen. Es ist nur Jaubert, der in Besprechung des Kudatku Bilik grosse Nachlässigkeit, ja ich möchte sagen Gewissenlosigkeit sich zu Schulden kommen lässt, denn er lässt Zeilen und Worte aus, ohne es dem Leser mitzutheilen. Der Entzifferer ujgurischer Handschriften hat wirklich mit riesenhaften Schwierigkeit zu kämpfen. Erstens sind die grammaticalischen und lexikalischen Eigenschaften dieses Dialectes uns zu wenig bekannt; zweitens ist es die allzu beschränkte Zahl der Schriftzeichen, von denen eines oft zur Bezeichnung mehrerer Laute gebraucht wird, die das Lesen erschweren, denn in vielen Fällen muss man ohne irgend einen Anhaltspunkt aus dem Zusammenhange des ganzen Satzes das fragliche Wort errathen. Hinsichtlich der Sprache mögen wir wohl hoffen, dass Dr. W. Radloff durch seine im Nordosten Chinas gemachten Forschungen, namentlich durch seine Studien im Dialecte der Tarandsi's, eines schon lange vom ujgurischen Stamme losgelösten Zweiges, uns wesentliche Hilfe leisten werde. Die Sprache dieses friedlichen, Ackerbau treibenden Völkchens kann wohl nicht als reines Specimen des altujgurischen Dialectes gelten, von dem wir z. B. im Kudatku Bilik ein achthundert-jähriges Denkmal besitzen; doch ist sie in erster Linie mit diesem verwandt, und wird uns gewiss viele Aufschlüsse geben.

Nicht so verhält es sich mit der Schrift. Abgesehen von der schon erwähnten Armuth der Charaktere, denn das Ujgurische hat nicht mehr als vierzehn Grundbuchstaben, wie Arabsäh in seiner Geschichte Timurs bemerkt, so haben diese unter einander noch dazu eine auffallende Aehnlichkeit, welche bei der geringsten Nachlässigkeit der Copisten oft die grösste Schwierigkeit erzeugt. Wir wollen nur einige davon anführen. a)  ein Kehlaut, welcher das arabische ك خ ;  ein Zischlaut, welcher das arabische س  und  ein Doppellaut, welcher چ  repräsentiren soll. Würde man nun die primitive Form und Richtung beobachten, würden die diakritischen Punkte, welche beim ش  erforderlich



lich sind, oben oder unten beigegeben, so wäre vieles erleichtert. In den Handschriften jedoch finden wir das runde oder spitzige Ende, die rechte perpendiculäre oder linke Stellung des fraglichen Buchstabens wenig beachtet, und bei einem solchen zweifelhaften Falle muss man in einem und demselben Zeichen oft den Werth eines چ ص ز ش س غ ك ح خ ق und چ also zwölf verschiedener Laute errathen. b) welches in der Mitte ein غ خ ح und mit einem unten angesetzten ع geben soll. c) welches vier Labiale als پ ب و ف vorstellt. Ferner die sehr mangelhafte Bezeichnung der Selbstlaute als: für a, e, für o, u, ö, ü, denn das von Klaproth angeführte ö, ü ist nicht überall mit Consequenz gegeben.

Diese und viele andere Schwierigkeiten haben mich bewogen vorliegende *Kaşıde* anstatt in den verwandten aber nicht identischen mongolischen Typen drucken zu lassen, lieber in getreuem Facsimile zu veröffentlichen, wozu die Photographie, natürlich ein sehr einfaches Verfahren, am besten an die Hand geht. Sollte es mir gelingen durch dieses Specimen, welches als erste Arbeit gewiss nicht ohne Fehler ist, bei den Freunden der türkischen Sprachen und Litteraturen einiges Interesse zu erwecken, so will ich später eine grössere Chrestomathie von sämmtlichen in Europa existirenden uigurischen Handschriften vorlegen, und da bis dahin meine „Čagatajischen Sprachstudien“, die ein ziemlich vollständiges Wörterbuch der osttürkischen Sprache enthalten, aus der Presse hervorgegangen sein werden\*), so wird der Text bei Erklärung des speciell uigurischen Wort- und Formenschatzes jedem Kenner des osmanischen Dialectes zugänglich sein.

Was die hier veröffentlichte *Kaşıde* anbetrifft, welche am Schluss der Handschrift des Kutdaku Bilik sich befindet, so ist sie ungefähr vierhundert Jahr nach genanntem Werke verfasst und geschrieben worden. Erstere hat als Datum der Abfassung 462 d. H. und letztere 843, was auch übrigens aus der Sprache zu erkennen ist, denn das Kutdaku Bilik hat eine Masse derartige Worte und Formen, welche mit der Hilfe des reinsten Čagataj von heute nicht zu erkennen sind, während die *Kaşıde* hinsichtlich der Sprache zwischen dem Dialecte der Chinesischen Tatarei und dem der drei Chanate steht und ausserdem aus der Feder eines solchen Mittelasiaten geflossen ist, dem die westtürkischen Mundarten nicht ganz unbekannt waren.

\*) Ist bereits geschehen. D. Red.



Transcription  
des njgurischen Textes.

## قصیده

- 1 قاموی مخلوق سواک ئی قدر تینک نینک برهانی
- 2 بیر یار سن یوی سنکی اش دنیا مدحی سبحانی
- 3 ملکینک کا ارتوی شریک یوی فی حاجب هم فی وزیر
- 4 ادم می جن فی ملایک بارجه نینک کی رحمانی
- 5 جواهری جسمی غرض ایرماس سطی طولی یوی
- 6 طوع مادی فی طوع میشی یوی چوقتی یوی فی اوغلانی
- 7 تورت طبائع بیش حواس التي جهات دا یوی مکانی
- 8 التین اوستین اولک سول ایتجده مناصع ی یوی امکانی
- 9 خیر انینک دین شر انینک دین بارجه نینک فی اندون اول
- 10 ذاق نینک کی تصوقی یوی مخبث ایرماس جسمانی
- 11 تاغ تینکیور بارجه فی بیان هم وحوش هم طیور
- 12 جمله مخلوق خالق اول مخلوق ایرماس قرانی
- 13 چین منقشه سن ایرورسن بیر صفاتینک تورت مینک ات
- 14 تورات انجیل زبور دین حق اوتورمیش فرقانی
- 15 رازی غفار سن اوک سن تورانکان بیر اوغان
- 16 جمله بی مزوی سن سن عاصی لانیکنک غفرانی
- 17 قدر تینک تانسوغ عجایب صد هزار الوان او ره
- 18 بیر ی بیرکا اوخ شاماش اول سونکی نینکی الوانی
- 19 بو باتیق لیق بیر مطبف زور اوراسن توتاجی
- 20 اول کسیک لیک اووش معلف سن توراندینک نصرائی
- 21 بیئی ارکان اون ایکی بورج دا دور دورسن روان
- 22 شمس وزهره اول قمر کیمر بیئی افلاک کروانی
- 23 مشتری مریخ عطارد امیری استین هم زحل
- 24 تون له کوندوز اوت سوب تویرای کل عالم یودانی

- 25 امرينكا محاط مشتهم قدرتينك نينك ايشچيسى
- 26 ييتى قاموق مليكى هم سكيو او چماخ رضوانى
- 27 بيم ابوچ بالغا تنيك كا حق اغيرلاب بيردى جان
- 28 سكيو او چماخ غه كوچوردى ادم ادرس حوالى
- 29 خاكي داون قوشى نينك كى صورتين بكيين قيلدى
- 30 خاكي موسى اوزره مهمان اتدى هم اول سالارنى
- 31 حق نينك امرى ايردى ابراغم غه اسماعيل اوچون
- 32 بولدى تسليم حق اجابت قيلدى ترقين قربانى
- 33 دوز يكرمى مينك يلاوجى ايردى لار حق بارچه سى
- 34 ديدارنكا عاشق ايردى موسى ابن عمرانى
- 35 اوشبو كون نينك مشرقين دين اول يانا مغربغه جه
- 36 دورور ايردى بلقس اوتىرى اول سليمان فرمانى
- 37 يعقوب اوغلى يوتتى محنت تارتتى تهمت لار داليم
- 38 قېلدى قوللوق بولدى پادشاه اول بوسقى كنعانى
- 39 كورك ايجيندا حق يوسف غه قيلدى كورصدى تمام
- 40 بولدى عاشق اول زليخا پيرتتى يوسف فراغوى
- 41 جمله مرسل كا اچيندى چفت اوغول قيز هم ازب
- 42 سن توررات دينك روحانى دين عيسى مردم يحيى نى
- 43 رحمتينك للعالمين دىم بارليق ايت دينك ساوجى غه
- 44 انى احمد اوزى رحمت انبيالار سلطانى
- 45 قوتقى سونمادى تونينكا توشمادى كيچ كولكاسى
- 46 اچ مينك اوچ يوز معجزاتى حق بيلوربيو بارچه نى
- 47 ايمان اسلام باشچى لار دين شريعت شاه لارى
- 48 ايردىلار كو چلوک مبارز اول شهيدلار برهاني
- 49 بيرىسى ايردى حسن اول بيرىسى ايردى حسين
- 50 ايكيىسى بولدى شهيدلار هم اغيرليف روحانى

- 51 جان لاوی فی حق رسول غه قیلیمیش ایردی فدا  
 52 تور تاشی توقیز خاتونی اوتوز اوج مینک یاراتی  
 53 تور تاشی دا ایکیمی دین بیرى صدیق بیر عم  
 54 ایکیمی ایردی کویائی هم علی هم عثمانی  
 55 تورق مختار انیسی دا یارلیقانیمش فی کمان  
 56 او نینکا دیکمیش یشارت اول علی حق ارسلانی  
 57 دین ایچیندا ایشچی ایردی اول صحابه جمله سی  
 58 طلحه عیاس حمزه مسعود اول سلیمانی  
 59 شرع ایچیندا دین قاجی یاشلارینک اورتاجی  
 60 یو حنیفه اول شایور ملیک محمد شیمانی  
 61 مشتهدلارینک فخر کلی علم نینک کانلاری  
 62 غازی یعقوب شافعی هم یو حنیفه نعمانی  
 63 عشق ایچیندا بول حقیقت یازید نو النون الاوی  
 64 نیر کوردمین سونار عرضی اول مجوسی نصرانی  
 65 من اولوغ مینکی اوغانیم قادری قهار ایدیم  
 66 سن کچورکین توشمیش ایرسه یو سوزوم نینک ضعیفانی  
 67 من مونکوم بیلکان توراتکان هم غفورسن هم صبور  
 68 هم رحیم سن هم کریم ات ایسیم نینک در مان  
 69 بارچه مخلوق باقی ابرماس اچ باقین عبرت کوزین  
 70 قامادی سلطان سلاطین نیش-دروان ادوان  
 71 بو قصیده فی اوقیغان هم ایشکان کا ایدیم  
 72 لطیفینک ایچره بیرکین اوچماخ مینک دیدار مهمانی  
 73 بوقارا سایل اتاغوم اول ایدیم اول ارزان  
 74 هم اوچیناجی ال قدم اچتی رب حکمت کافی  
 75 رحمتینک دین دا اولوک قیل من توراتکان بیر اوغان  
 76 سن کداز قیل نسخ الیندا جمله مومین ایمانی



Uebersetzung.

1. Die . . . . . sämtlichen Geschöpfe ist der klare Beweis deiner Allmacht.
2. Einzig bist du, du hast keinen Gefährten, du der Welten Preis und Lob!
3. In deiner Herrschaft hast du keinen Genossen, keinen Minister, keinen Vezir.
4. O du, der Menschen, Geistern, Engeln, ja Allen Barmherzige!
5. Fleischliche Existenz ist nicht seine Absicht, er hat keine Breite, keine Länge.
6. Er ist und war nicht geboren, er hat kein Ehehülfe und kein Kind.
7. In den vier Elementen, in den fünf Sinnen, in den sechs Kubikseiten (der Welt) hat er keinen Raum.
8. Weder oben noch unten, weder rechts noch links kann seine Wohnung (Privat-Gemach) bezeichnet werden.
9. Das Gute ist von ihm, das Böse von ihm, alle Würde stammt von ihm.

1. **سَهْوَاك** (*səhwāk* ?) **سَكْوَاك** möglicherweise **سَوَاك** ist mir nach einem mehrere Tage langen Nachsinnen und Nachschlagen in allen möglichen Wörterbüchern unbekannt geblieben, und es sollte mich sehr freuen, wenn ein Fachgenosse in der Errathung glücklicher wäre. **نِي** ist das Affix des Besitz anzeigenden Fürwortes des vorhergehenden unbekannten Wortes, wobei im Ujgurischen der Selbstlaut i, o, u, ö, ü, der Endemittlaut des betreffenden Wortes wiederholt geschrieben und auch ausgesprochen wird.

2. **بیری بار** *biri bar* wird auch im *éag.* für Gott gebraucht. **سَنگی** *sengi* **مینگى** *mengi* kommt beinahe immer anstatt *sanga* = dir, *mauga* = mir vor.

3. **حاجب** *hàğib*, welches wir mit Minister übersetzen, heisst eigentlich Kammerdiener und Thürsteher. Mit diesem Namen bezeichnet man noch heute in Persien ein hohes Amt, nämlich **حاجب الدار** *Intendant des königlichen Palastes.*

4. **آدم مِی** *adām mī* **جِن نِی** *ğin nī* ist wieder eine Verdoppelung des letzten Mitlautes, welche der Accusativendung **ی** beigegeben wurde.

5. **جَوَاغِرِ جَسْمِی** *ğevähiri ğismi* wörtl. körperliche Essenz. Hier und auch anderswo ist das **أَضَافَت** der Aussprache gemäss mit **6** = i ausgedrückt. **سَطَحِی** *sathi* ist eigentlich nur **سَنَی** *sənī*, doch scheint das **ح** vergessen worden zu sein, denn **ذَاتِی** *zati* = seine Person, wie es sonst gelesen werden könnte, passt nicht hierher.

6. **چوڤت** *çuft* **چفت** *çift* = Paar, wird in Mittelasien überall statt Ehehülfe gebraucht.

7. **أَلْتِی جِهَات** *alti ğihāt* = die sechs Seiten des nach orientalischen Begriffen in Kubikform repräsentirten Weltkörpers.

8. Das **أَوْن** *ün*, welches an **أَسْت** *ast* = unten **أُوسْت** *üst* = oben angehängt ist, ist ein Adverbialaffix, das auch im Magyarischen existirt.

10. Nichts Unedles hat seine Persönlichkeit, nichts Befleckendes selbst seine Körperlichkeit.
11. Der Berge und Meere, aller Wüsten, aller Thiere und Vögel.
12. Aller Geschöpfe Schöpfer ist er, doch ihn selbst hat Niemand erschaffen.
13. Ein wahres Wunderbild bist du, viertausend Namen hat jede deiner Eigenschaften.
14. Thora, Evangelium und Psalmen, der reine Glauben liess den Koran folgen.
15. Ein gnadenvoller Verpfleger bist du, gut bist du, Schöpfer, mein Gott!
16. Du bist der Ernährer Aller, der Verzeiher der Widerspätstigen.
17. Deine Macht ist staunend wunderbar, mit hunderttausend Farben.
18. Es gleicht eine der andern von den darauf folgenden Farben nicht.
19. Diese ebene Erde hast in gefächerte Form gegossen du, Erhalter.
20. Jenen gerundeten schwebenden Thron (Himmel) hast kioskartig du erschaffen.
21. Die sieben Planeten, die zwölf Himmelszeichen hast du in ihrem Laufe bewegt.

11. وحوش vuhús ist im Original **صمصم** vuhús ohne و geschrieben, doch ist die Redensart وحوش وطيور zu bekannt, als dass es anders interpretirt werden könnte.

13. چين منقش gin munakkaś, das wir mit „Wahres Wunderbild“ übersetzen, ist von zweifelhafter Bedeutung. چين gin kann sowohl China, chinesisches, als auch wahr, echt heissen; منقش munakkaś kann nur mit gemalt, gefärbt übersetzt werden. Es ist übrigens auch möglich, dass wir **چين** nicht richtig gelesen haben.

15. اوك ok éag. اوب = gut, gütig اوغان ogan = Gott, Allmächtiger wird heute in Mittelasien nur als Exclamation اوعانم oganim = Mein Gott gebraucht.

17. تانسوغ tansug, richtiger „staunenswerth, ausserordentlich“. Von der Wurzel تان tan تانك tang stammen تانكلاماي tanglamak = bewundern تانسوكلاماي tansuklamak = begaffen u. s. w.


19. ياتييف jatik = flach, liegend, ist das Gegentheil von dem in der darauf folgenden Zeile stehenden كسيك kesik (éag. kišik) krumm, schief, und man findet auch anderswo in uigurischen Texten ersteres als Epithet der Erde, letzteres als Epithet des gerundeten Himmels angeführt.

20. اودش oos = Thron, auch der Name einer Stadt in Chokand, sonst Tacht i Sulejman = Thron Sulejmans genannt.

21. ارکان erkan = Säule, Stütze, ist wohl als Epithet der Planeten an



22. Die Sonne, Venus, den Mond, diese Karavane aller sieben Himmel.
23. Jupiter, Mars, Mercur sind unter seinem Befehl, so auch Saturnus.
24. Tag und Nacht, Feuer, Wasser und Erde, ja die ganze göttliche Welt,
25. Alles ist deinem Befehle ergeben, alle Mitwirker deiner Macht.
26. Die Wächter der sieben Höllen, die Engel der acht Paradiese.
27. Einem Handvoll . . . . . hat Gott Ehre angethan und Leben gegeben.
28. In die acht Paradiese hat er übersiedelt Adam, Idris und Eva.
29. Davids Erde hat der Form ihrer Augenbrauen Reiz verliehen.
30. Auf Musa's Erde hat er jene Fürsten als Gast gebracht.
31. Gottes Befehl ging an Ibrahim Ismael betreffend.
32. Er gehorchte, und Gott geruhte dem Opfer zu entsagen.
33. Hundert und zwanzig tausend Propheten waren alle wahr und recht.
34. Aus Sehnsucht zu dir entflammte Musa den Sohn Imrans,
35. An jenem Tag, als von Osten bis zum Westen hin
36. Bis über Balkis hinaus Sulejman's Befehl sich erstreckte (lief).
37. Jaakub's Sohn hatte (schluckte) Drangsal, litt Kummer gar viel.

allerwenigsten passend, doch kann ich aus dem ujgurischen  bis jetzt nicht anders herauslesen.

24. اوت سوب *ot sub* = Feuer und Wasser. Sub wird auch anderswo statt su = Wasser gebraucht, welches Verhältniss auch im Magyarischen bei vielen andern auf Selbstlaute endenden Wurzelwörtern sich zeigt. Z. B. hó hav = Schnee, ló lov = Pferd, tó tav = See u. s. w.

27. ابوچ *abuč* osm. *auç* = Handvoll, scheint sich mehr auf das einmalige Nehmen (*Prise*) zu beziehen, da, wie wir aus dem Ujgurischen sehen, die Wurzel *ab*, welche in den mongolisch-türkischen Sprachen den Inbegriff von Nehmen hat, zu Grunde liegt. Die Worte *jalga*, *tetik* sind mir unbekannt, doch scheinen sie Erde oder Lehm zu bedeuten, wie dieses aus dem Sinne des Verses hervorgeht, auch findet sich im *čag. jolgin* = ein schlechter Lehmboden vor.

29. بکین *begin* mag wohl auch *بچین* *bečin* gelesen werden, doch kann es in beiden Fällen mit *zierlich*, *wohlgefällig* übersetzt werden. *Begin*, dessen Wurzel *beg bag* = Lust, Wohlgefallen bedeutet, existirt in den übrigen türk. Dialecten in *beğenmek*, *bejenmek* u. s. w. so auch *bečin* = *zierlich* ist im *chokandischen* *biči* = nett, osm. *güçü bigü* (Kindersprache) = schön vorgehanden.

38. جلاودی *jalaudsi* oder *jolaudsi* = Prophet, Gesandte, von *jollamak* = schicken, senden.

37. جوتتى مىنەت *jutti mihnet* = hat Kummer herabgeschluckt, ist ein stärkerer Ausdruck des sonst gebräuchlichen *čag. مىنەت* *mihnet* *jimek* = Kummer essen. دالىم *dalim* oder *delim* kommt im Texte des *Kudatku Bilik* häufig vor und scheint viel oder stark zu bedeuten.

8. Er that Knechtschaft und Padisâh wurde endlich Jusuî der Kenaani.
9. In der Schönheit hat Gott ihm ganze Huld (Treue) gewährt.
10. Zuleicha verliebte sich in ihn und es besiegte (zerriß) Jusuî den Fir'aun.
41. Alle Propheten liess er leiden, Frau, Sohn und Tochter Leidgenossen (?)
42. Du hast aus Geistigem erschaffen Isa, Merjem und Jahja (Jesus, Maria und Johannes).
43. Deine Barmherzigkeit der Welt zusagend hast Liebe gezeigt du dem Gottesgesandten.
44. Ahmed heisst er, gnädig ist er, jener Sultan aller Propheten.
45. Sein Glück erlosch nicht, in (auf) seine Nacht fiel kein Unglücksschatten.
46. Dreitausend und Dreihundert Wunderthaten, als wahr kennen wir alle.
47. Die Oberhäupter des Islam, des Glaubens und Gesetzes Fürsten,
48. Sie waren gar mächtige Kämpfer, jene vorzüglichen Märtyrer.
49. Hasan war der eine, der andere Husein.
50. Beide starben den Märtyrertod, und waren hochgeehrt geistig.
51. Denn ihr Leben opferten dem Gottesgesandten sie.
52. Vier Genossen, neun Frauen, dreihunddreissig tausend Freunde (hatte Mohammed).
53. Von zweien der vier Genossen war der eine Siddik (Abubekr) der andere Omer.
54. Zwei waren seine Schwiegersöhne Ali und auch Osman.

40. جرتى jirtti besiegte, heisst wörtlich vernichtete. So osm. jirtmak = zerreißen magy. irtani = ausrotten, vernichten.

41. Der ganze Vers ist mir dunkel geblieben. جمله مرسل کا ist richtig sämtlichen Propheten; aḡindi kann auch ketšindi gelesen werden, so ist im Texte zwischen kiz = Mädchen und siz = ohne nur schwer der Unterschied zu entdecken, auch das letzte Wort hem azab könnte ich nicht verbürgen.

42. Jahjani ist im Texte das obere als das verbesserte zu lesen.

43. ساجى saudsi = Prophet stammt von sau = Nachricht (magy. szó = Wort) ab. Im čag. heisst ساجى saugi = Botschafter, doch nur ein solcher, der die Einladungen zu Festen austrägt, oder ساجى خاتون saugi chatun = die Beschauerin (die der Bräutigam schickt) osm. گوريجى gürädsi.

44. Im Texte steht statt „enbials“ „embials“, da der uigurische Schreiber sich mehr nach der Aussprache als nach der Orthographie gerichtet hat.

45. كىچ كىكەسى ketš kölgesi = Unglücksschatten. Uebrigens wird dies irriger Weise für persisch gehalten. كىچ = kedš = schief, krumm, unrecht kommt zumeist in Zusammensetzung mit anderen Worten vor. كىچىورلىك ketšjürlik = Unglück.

1. ...
2. ...
3. ...
4. ...
5. ...
6. ...
7. ...
8. ...
9. ...
10. ...
11. ...
12. ...
13. ...
14. ...
15. ...
16. ...
17. ...
18. ...
19. ...
20. ...
21. ...
22. ...
23. ...
24. ...
25. ...
26. ...
27. ...



28. ...  
 29. ...  
 30. ...  
 31. ...  
 32. ...  
 33. ...  
 34. ...  
 35. ...  
 36. ...  
 37. ...  
 38. ...  
 39. ...  
 40. ...  
 41. ...  
 42. ...  
 43. ...  
 44. ...  
 45. ...  
 46. ...  
 47. ...  
 48. ...  
 49. ...  
 50. ...  
 51. ...















55. Vier waren auserkoren, die Sechs auch ohne Zweifel beliebt.
56. Allen Zehn hatte Freudenbotschaft gebracht Ali der Gotteslöwe.
57. Im Glauben waren Hilfsgenossen die sämtlichen Gefährten.
58. Talha, Abbas, Hamza, Mes'ud und . . . . . Selmani.
59. Denen im Gesetz die Glaubenskronen das Haupt zierte (bedeckte)
60. Bu Hanife, jener Šapur Melik und Muhammed Šejbani.
61. Die Glorie der Hochgelehrten, die Fundgrube des Wissens.
62. Gazi Jaakub, Šafi'i Bu Hanife der Numaner.
63. Jener getreue in Gottesliebe Bajezid (Bestami?) diese zwei flammenden Schwerter. (?)
64. Von denen ein Blick im Staube erniedrigt Feueranbeter und Christen.
65. O mein grosser Gott, mein gewaltiger mächtiger Herr!
66. Du verzeihe, sollte die Fluth meiner Worte sich nicht legen.
67. Du kennst meine Mühe, o Schöpfer, gnädig bist du und geduldig,
68. Barmherzig auch und mildevoll mein Name und Sinnes Heil.
69. Unbeständig ist alles Erschaffene, o nimm ein Beispiel dir!

54. كوباك kübek = Eidam čag. kūjau und kūvau osm. güvej.

58. ————— kada sa, chata sa oder chada ša mag vielleicht ein Epithet des Selman oder Selmani Fars, wie er sonst genannt wird, sein, doch ist es mir gänzlich unbekannt, und ich habe die Transcription lieber ganz weggelassen.

59. Von أورتاچی ürtegi ist die Sylbe im Texte mit ممو d. h. zwei auf einander folgende — geschrieben, welche Duplication, wie die Erfahrung lehrt, oft statt ü gebraucht wird.

60. سیف ائملک šapur Melik scheint mir irrigerweise statt شاپور ملیک seif ül melik angeführt worden zu sein; so ist auch محمد شیبانی Muhammed Šejbani, ein im Zeitalter der Verfassung dieser Kašide regierender Fürst, auf ganz unpassende Weise in die Reihe der ersten Heiligen des Islams eingeführt.

62. نومان Numan ist der Name einer Insel im persischen Meerbusen.

63. پهنفت ————— ابو الحقیقت ————— ابو الحقیقت besser بول حقیقت zünun nach der Aussprache geschrieben.

64. عرض ————— ist nach der in Mittelasien üblichen Aussprache urz mit حرض u geschrieben, doch weil unter dem Selbstlaut das Zeichen des ع fehlt, was sonst selten der Fall ist, so kann ich die richtige Lesart nicht verbürgen. نصرانی nasrani ist im Texte in Folge der öftern Verwechslung r = v nasvani geschrieben.

65. اوغان ugan = Gott ist im čag. nur als Ausrufung اوغانیم = Mein Gott gebraucht. ایدیم idim = Mein Gott von id = Gott, Mächtiger, Starker. Diese Wurzel hat auch im Mongolischen den gleichen Inbegriff, auch im Magyarschen ist üdű, üdv = Heil, Nutzen mit derselben verwandt.

67. من مونکوم statt من مونکوم menim munkum = meine Mühe.

68. ات ایسم at ism ist mir ein wenig dunkel, möglich dass es اسم at ism = Name heissen soll.

70. Denn es verschwand selbst Nuširvan, dieses höchsten Fürsten, Macht.
71. Den Lesern und Hörern dieser *Kašide*, o Gott,
72. Gib in deiner Huld im Paradiese den ersuchten Aufenthalt (Gastfreundschaft).
73. Dieser schwarze Bettler, meinen Vormund zuerst habe ich gemacht . . . . .
74. Auch der dritte . . . . . es öffnete Gott der Weisheit Minen.
75. Betheilige an deiner Gnade, o Schöpfer, du mein Gott!
76. Und behüte vor Verderben den Glauben aller Rechtgläubigen.

Die letzte Seite dieses Facsimile enthält ausser den Endzeilen der *Kašide* noch folgende andere Inschriften.

1. رباعی

خدایا که بازوق قیلدیم باغیشلا  
با حق مصطفی و اهل بیته  
یاروقسیو خون کیشی یوقتور جهاندا  
یمان قیلدی اوشول کیم ایمانی ساتتی

O Gott sollte ich gesündigt haben, verzeihe mir  
Um Mustafa und seiner Familie Willen.  
Ohne Sünde gibt's wohl keinen Menschen auf der Welt,  
Uebel hat nur derjenige gehandelt, der den Glauben verkauft.

70. نوشیروان statt نیشوروان.
71. اوچیغان okigan ist das Particip. Präs.
72. میندی mingi, welches im Texte deutlich von mengi = mir unterschieden wird, ist mir von unbekannter Bedeutung.

73, 74. Sind trotz aller Mühe mir unverständlich geblieben. Im ersten Verse sind mit Ausnahme des letzten Wortes *arzun* oder *azan* einzeln alle verständlich, so auch im zweiten, wo nur die richtige Lesung des *ال قدیم* zu bezweifeln ist, und dennoch ist es mir nicht gelungen nach langem Forschen den Sinn zu erörtern.

76. نسیخ الیندا neskh elinde = vor Verwischen, Verderben. نذار قیلماق heisst im Ujgurischen beschützen.

2. Datum der Kaşide.

تاریخ سکیز یوز قرق اوجدا قوی  
بیل اخی محرم ای نینک  
تورت مناجی سی  
هری شهریندا  
بتیلدی

Zur Zeit Achthundert dreiundvierzig am Ende des Schaf-Jahres  
am vierten des Mondes Muharrem ist es  
in der Stadt Herat geschrieben worden.

3. Datum

der Abschrift der Handschrift des Kudatku Bilig.

تاریخ سکیز یوز یتیمیش توقوز دا ییلان بیل بو قوداتکو بیلکی  
کتابی عبد الرزاق . . . . صفا بخشی اوچون استامبولدا توقاتین  
فحری اوغلی غازی علی بیتیب بیبریب کیلتوروی لار مبارک  
بولسون دولت کیلسون مرحمت ییتسون

Zur Zeit Achthundert neunundsiebzig im Schlangenjähre hat der  
Sohn Fahri's Gazi Ali das Buch dieses Kudatku Bilig für den in  
Stambul sich befindlichen Minnesänger Abdur Rezzak . . . . Sefa  
abgeschrieben und aus Tokat es ihm zugeschickt. Es soll gesegnet  
sein, es komme Glück, es gelange Barmherzigkeit!

## Aegyptische Texte aus der Zeit des Pharao Menophthah.

Von  
Prof. Lauth.

### I. Kriegsbericht.

Nachdem ich in einem früheren Jahrgange dieser Zeitschrift (1863) einen zusammenhängenden Text, nämlich die Autobiographie von „Bokenchons, Hoherpriester und Oberbaumeister, Zeitgenosse Mosis“ nach dem Denkmale der Münchner Glyptothek, behandelt habe, will ich nunmehr Texte aus der Zeit des Menophthah vorführen, welche sowohl an sich, weil historischer Natur, als auch desshalb ein höheres Interesse beanspruchen, weil Menophthah jetzt ziemlich allgemein als Pharao des Exodus angesehen wird. Zugleich hat diese Wahl den Zweck besserer Orientirung für den Nicht-Aegyptologen. Die Gründe, auf welche sich diese Annahme stützt, sind in Kürze folgende: In Manetho's Bericht bei Josephus über den Auszug der Aussätzigen ist wiederholt *Ἀμύνωφης* und sein Sohn *Σέθως* als gleichzeitig mit diesem Ereignisse genannt. Nun hat Manetho, wie seine Liste zeigt, seine XVIII. Dynastie mit *Ἀμύνωφης* (Var. *Ἀμυνωφάδ*, Amunphatis-Phesunus, *Παλ-Μανώτης*, Aminophthis)<sup>1)</sup> geschlossen, und seine XIX. Dynastie mit *Σέθως* (*Σέθωσις*, *Σεθούσιος*, *Σεθύσις*) begonnen und nirgendsonst erscheinen diese beiden Namen in unmittelbarer Succession. Auch die Denkmallisten zeigen nach Meneptah, dem 13ten Sohne des grossen Königs Ramses-Miamun (Sesostris), regelmässig als Nachfolger den Seti oder Sutechi. Es herrscht also vollständige Uebereinstimmung zwischen den Denkmälern und der Ueberlieferung, und da der Bericht über den Auszug der Aussätzigen auf den nationalen Geschichtschreiber Manetho zurückgeht, so habe ich es längst schon wahrscheinlich gefunden, dass der Dynastie-Abschnitt mit *Ἀμυνωφάδ*, dessen Sohn jener *Σέθως* unzweifelhaft gewesen ist, von Manetho absichtlich mit Rücksicht auf das geschichtliche Ereigniss des Exodus so getroffen wurde.

In meiner früheren Abhandlung habe ich der Entdeckung erwähnt, die H. Chabas in Betreff der Aperiu (Papyr. Leyd. I,

1) Vergl. meine Schrift: Manetho u. der Turiner Königspapyrus p. 5.

348) zuerst gemacht hatte. Da diese fremdländischen Aperiü unter Ramses-Sesostris „Steine schleppten zu dem Baue der Stadt Ramses 1)“ unter der Aufsicht des Gendarmeriecorps der Mazaia, so steht der Identification dieses Volkes mit den Ebräern kein wissenschaftliches Hinderniss entgegen und ist diese daher in der That fast von allen Aegyptologen adoptirt worden.

Der Name des Pharao Meneptah (bei Herodot *Μεναΐν*) begegnet uns meist nur auf usurpirten Denkmälern und man hat daraus geschlossen, dass dieser König nichts Eigenes geschaffen, sondern nur die Monumente seiner Vorfahren mit seinem Namen versehen habe, worin zugleich ein negativer Beweis für die Unruhen während seiner Regierung, und daher auch für den unter ihm erfolgten Exodus gegeben sein sollte. Die Frage ist aber noch nicht spruchreif; denn in den Papyrus erscheint Menophthah sehr häufig und auf einer leider! arg zerstörten Tempelwand von Karnak ist er als Sieger über die Libyer und ihre Verbündeten gefeiert.

Der betreffende Text, den ich zum Gegenstande gegenwärtiger Abhandlung gewählt habe, liegt jetzt in möglichster Vollständigkeit vor 2). Es fehlt zwar die bildliche Darstellung und meistens die Spitzen der Columnen; auch sind sonst empfindliche Lücken genug. Dessungeachtet kann über den Gesamttinhalt kein Zweifel obwalten. Ich werde in meiner Uebersetzung die fehlenden Stellen durch Punkte andeuten, die dem Sinne nach sicheren Ergänzungen in eckige Klammern einschliessen und die zweifelhaften Deutungen mit Fragezeichen begleiten. Ich hoffe bei den Lesern dieser Zeitschrift die Ueberzeugung zu begründen, dass dieser monumentale Text, trotz der zahlreichen Verstümmelungen, von grossem historischen Werthe ist, da der darin geschilderte Feldzug sich an bestimmte Oertlichkeiten Aegyptens anknüpft und in Bezug auf Phraseologie jeden Augenblick alttestamentliche Reminiscenzen hervorruft. Auch das Vorkommen vieler semitischer Wörter dürfte ihn der Aufmerksamkeit der Orientalisten empfehlen, die besser, als ich es vermocht, die Tragweite dieser linguistischen Erscheinung verwerthen und vielleicht mit der Anwesenheit semitischer Stämme — warum nicht der Ebräer? — in nächstem Zusammenhange darstellen können.

Auf Taf. I gibt Dümichen drei Fragmente (a, b, c), wovon die

1) Diese in den ägyptischen Texten so häufig erwähnte Stadt wird im Pap. Anastasi VIII, 3 lin. 11 einfach mit dem Vornamen des Ramses bezeichnet (wie das biblische רַמְסֵס u. das Romsis der Araber), ohne ein Präfix, in der Phrase: „das Schiff, welches geht nach . . .“, woraus seine Lage am Kanale zu folgern sein dürfte.

2) Dümichen: Historische Inschriften Taf. I—VI unter der Aufschrift: „Siegesbericht aus Karnak über den Kampf der Aegypter im XIV. Jahrh. vor unserer Zeitrechnung gegen die Libyer u. ihre Bundesgenossen, die Küsten- und Inselbewohner des Mittelmeeres“. Brugsch: Geographie II Taf. XXV hatte ihn vorher, indess unvollständiger gebracht; seine 36 Columnen entsprechen den Coll. 8—43 bei Dümichen. Zuerst Lepsius: Denkmäler III, 199.



ersteren zwei jedenfalls zu einem Duplicate der grossen Inschrift gehört haben. Wahrscheinlich wird diese Ausnahme einer doppelten Redaction schon bei dem Bruchstücke a, dessen sechs Coll. lauter Phrasen enthalten, die wir weiterhin wieder antreffen. Sicher aber wird durch die sieben Coll. von Fragm. b ein Duplicat der Coll. 65–71 dargestellt, weil sie in allen Gruppen damit identisch und doch andererseits darin von ihnen verschieden sind, dass sie oben nicht die Querlinie des Anfangs zeigen, wie coll. 67–71. Der Siegesbericht des Menephthah war also in Theben selbst mehrfach eingegraben und bildet insofern ein Seitenstück zu dem Gedichte des Schreibers Pentaour<sup>1)</sup> (über die Heldenthaten seines Vaters Ramses-Sesostris im Kriege gegen die Cheta), welches bis jetzt schon in fünfmaliger Redaction gefunden ist. Die beiden Fragm. a und b sind vertical, wie der grosse Text.

Horizontale Coll. dagegen zeigt Fr. c und zwar neunzehn. Sie bildeten vermuthlich das Piedestal zu der bildlichen Darstellung, die leider verschwunden ist, aber nach der Analogie z. B. von Taf. XXVIII, wo Ramses III. die gefesselten Fürsten der Lebu und Amaru der theban. Triade vorführt, leicht ergänzt werden könnte. Zwar sind diese 19 Coll. von Frag. c mehr als zur Hälfte zerstört; allein die abgerissenen Phrasen geben doch zu erkennen, dass es sich um die Vorführung der besiegten Feinde vor Amon, den Hauptgott von Karnak, sowie überhaupt um die Verherrlichung des Pharaos handelt. Nach dieser nicht überflüssigen Einleitung wird man den Trümmern einigen Sinn abgewinnen können.

col. 1 „Heil mein 2 „... nimmt er; wohl kannte er den Morgen des 3 „... anzugreifen seine Leute; gemacht von jedem Gotte 4 „... Wunder grosse, geschehen dem Lande Mera<sup>2)</sup> gegeben 5 „... der Thuer Uebles ist niedergeschmettert von jedem Gotte, welcher 6 „... Mitte(?); Anfang der ermüdeten Huld des Königs (Ba-en-Ra Miamun, Vorname) 7 „... zu den Tempeln; liess einführen 8 „... [möge Menephthah] Hotep-her-ma dauern wie die Sonne! Er antwortet auf 9 „... seine Slaven, genannt sind sie Maumeri, die nicht kannten 10 „... [Menephthah] hotep-her-ma. Es spricht Amon zu diesen Lebu, den häufenden Frevel 11 „... suchen ... suchen. Es gibt einen Herrn mit Leben, Heil und Kraft, um ihn zu fangen, wissend 12 „... Jubel ertönt aus den Städten Aegyptens (Tomera); sie 13 „... Götter den verringernden es. Der Herr mit Leben Heil und Kraft zog 14 „... machte ihnen den Brunnen offen, sendete(?)

1) Vergl. De Rougé: Le poème de Pentaour<sup>1)</sup>.

2) Beständig mit dem Deuthilde des Doppellandes. To-mera ist offenbar das mit dem bestimmten Artikel versehene *Πτὶμυρίς*, Bezeichnung Aegyptens bei Stephanus. Ob, wie Hincks glaubt, Mera, weil es auch das Sylbenzeichen *er* a hinter sich hat, mit dem Mudraya der Keilschrift dem *Mûḏḗra* (*Mûḏḗra* Steph.), u. dem bekannten *מִצְרַיִם* identisch ist, verdient weitere Erwägung.

15 . . . „Späher auf das Feld . . 16 „. . . nicht lassen sie ab mit Rufen in der Nacht 17 „. . . das Pflügen 18 . . . „im Aussprechen schalma (שלום) 19 „. . . vom Lande Azar und Inu(aa?).“

Die letztgenannten Fremdländer, deren Namen sich in מצל (מצ) und מצ מצ umschreiben lassen, deuten auf den Osten. Denn schon in den Eroberungszügen von Thutmosis III. und Sethosis I. <sup>1)</sup> ist Inuaa unter den Städten von Ober-Retennu, d. h. des nördlichen Syriens, aufgeführt. Der Siegesbericht Menepthah's enthielt also vermuthlich in dem Fr. c eine allgemeine Uebersicht seiner Macht, wie sie sein Vorfahr Sethosis I. <sup>2)</sup> und später Ramses III. <sup>3)</sup> nach den vier Weltgegenden bezeichnen. Den Libyern und Maur-meri (Marmaris?) stehen dann die Ostländer mit ihrem שלום passend gegenüber. Die Südländer von Kusch und vielleicht einige Inseln des Mittelmeeres werden wir alsbald in dem grossen Texte antreffen, zu dem ich jetzt übergehe.

Um das Verständniss zu erleichtern, will ich zuerst den umfangreichen Text von 77 Coll. seinem allgemeinen Inhalte nach zu charakterisiren suchen, indem ich die einzelnen Absätze bemerklich mache. Im Ganzen lassen sich deren zehn unterscheiden. Coll. 1—2 Exposition der feindlichen Völkerschaften, deren Repräsentanten dem Amon gefesselt vorgeführt werden. Der Anfang mit dem Datum fehlt. Coll. 2—12 Zustand des Reiches unter Menepthah; seine Massregeln zum Schutze des Landes. — Coll. 13—15 Einfall des Libyers Badid in das Land Thohennu; seine Verbündeten; er erreicht die Gränze Aegyptens im Westen, und zwar im Gaue Letopolites. Coll. 15—27 gereizte Stimmung des Pharao; seine Apoptrophe an seine Grossen. Coll. 27—29 der Pharao will den Zug noch 14 Tage aufschieben, da ermahnt ihn Ptah in einem Traumgesichte zu sofortigem Aufbruche. Coll. 29—30 er stellt sich an die Spitze des Heeres. Coll. 30—41 Zeit, Ort und Dauer der Schlacht; Badid flieht mit Hinterlassung einer grossen Kriegsbeute, verfolgt von den Miethlingen aus dem Volke der Naluna; Aegypten ist befreit. Coll. 41—44 Rede der Befreiten an den Pharao. Coll. 44—61 Aufzählung der Gefallenen und der Beute. Coll. 62—77 Menepthah empfängt in seinem Palaste die Huldigungen seiner Unterthanen.

#### Uebersetzung.

Col. 1 [Im Jahre . . Monat . . Tag . . Vorführung der niedergeworfenen Maschawascha], Aqaiwascha, Tuirscha, Leku, Schardana, Schakalscha [des Nordens?], welche gekommen waren von allen Ländern, 2. [gefangen durch] seine Tapferkeit und

1) Brugsch Geogr. I, 59; II, 34.

2) Brugsch Recueil I pl. L, c, 5 u. 7.

3) Dümichen: H. I pl. XVII.



vorgeführt dem Vater Amon von dem Könige Ba-en-Ra Miamun Meneptah hotep-her-ma, dem Lebenspendenden.

Siehe! es war dieser gütige Gott (der Pharao) . . . . .  
 3 . . . . . alle Götter zu seinem Schutze; alle Fremdländer mit  
 Schrecken vor seinem Anblicke; der König . . . 4 . . . . . [die  
 Gefangenen?] befinden sich in den angewiesenen Häusern, sich beug-  
 end vor seinem Widerstande; die seine Gränzen angegriffen, sind  
 alle in . . . . 5 . . . . . seine Pläne alle sind gerecht; der Athem  
 des Lebens, den er gewährt, ist (sonst?) unbekannt den Menschen;  
 es siedelt der Reichthum seiner Macht in . . . 6 . . . . . zu schützen  
 Anu und Nu-(n)-Tum <sup>1)</sup>, zu decken die Stadtmauer des Tanen  
 (Ptah), zu retten . . . 7 . . . . . Zelte (ahil) <sup>2)</sup> vor Pa-Baais <sup>3)</sup>,  
 Aruschakana (semitisch?) <sup>3)</sup> . . . 8 . . . . . unangreifbar; sie war  
 verlassen auf dem Felde von den Heerden von wegen der Neun-  
 völker, beseitigt ausserhalb der Bewohner. Es sitzt der königliche  
 Herr in ihren . . . 9 . . . [zur Zeit?] der Könige des Unterlandes,  
 in mitten ihrer Städte, umgeben von semutati (ein Gebäude) aus  
 Mangel an Soldaten; nicht waren ihnen Miethlinge, um zu entspre-  
 chen den . . . 10 . . . [aber Meneptah sitzt] auf dem Throne des  
 Horus, der ihn gegeben, um zu beleben die Bürger; er ist gekom-  
 men als König, um zu schützen die Reinen. Es wohnt Tapferkeit  
 in ihm, um es auszuführen auf . . . als ein Bild auf 11 . . . dem  
 Fremdlande Mab ar <sup>4)</sup>; er befehlt die Auserwählten seines Fuss-  
 volkes, er ordnet seine Rosse nach jeder Richtung; seine Urtheile  
 sind im . . . . seine Veranstaltungen im 12 . . . er brauchte nicht  
 Hunderttausende am Tage der Schlacht. Er befiehlt seinen Solda-  
 ten auszuziehen, gehend mit starker Kraft; der schöngesichtige <sup>5)</sup>,  
 führt aus seine Miethlinge nach jedem Lande . . 13 . . . . . Land  
 (und) Wasser.

Aber da der elende Häuptling, der niedergeworfene, vom Lande  
 Lebu (u.) Maurmeri, (nämlich) Badide <sup>6)</sup>, sich näherte dem

1) Diese beiden Stadtnamen entsprechen den biblischen תַּיִם und תַּיִם, bei den LXX heist letzteres auch *No-v-θώμ*, wie תַּיִם נָא = *Théopolis* oder Theben ist. Statt Pi-thom und *Novθaiu* kommt auch תַּיִם vor, mit der nämlichen Bedeutung „Haus des Tum“.

2) Chabas: „Voyage“ etc. p. 29 vergleicht diese Namen einer Göttin mit der Βηλθις, Βαλθις, Βηροῦθ von Byblos.

3) Im Todtenbuche cap. 163, 2, 3 erscheinen die ähnlich gebildeten und determinirten Stadt-Namen Senhaqaroha, Senhaqarogana, ebenfalls in nächster Verbindung mit Anu 162, 7 u. Saïs 163, 13.

4) So bietet Brugsch's Copie; bei Dümichen fehlt die Sylbe Ma.

5) So ist der Pharao genannt nach dem Beiworte nefer-ho seines Namenspatrons (Mene) - Ptah.

6) Ramses III. besiegte einen Libyerfürsten Namens Moschusachele, der „Sohn von Kapuru“ heisst — vielleicht von מַכְרִי „Held“ — also „Heldenabkömmling“ (Dümichen: H. I. XXII.).

Lande der Thohennu mit seinen Schaaren, 14 [den mit ihm Verbündeten Maschawascha, Sch]ardana, Schakalscha, (A)qaiwascha, Leku, Tuirscha, indem er mitnahm (das Haupt eines) jeden Krieger(s), (eines) jeden Streiter(s) seines Landes, und mit sich führte sein Weib und seine Kinder 15 [nebst den] Grossen des ahai (Residenz?), erreichte er die Westgränze auf den Feldern von Pa-ali<sup>1)</sup>.

Siehe! da ward Seine Majestät wüthend darüber wie ein Löwe 16 [und sprach zu seinen Grossen]: Höret die Rede eures Herrn, die ich euch zu wissen thue mit den Worten: „Ich bin der Fürst, welcher euch voraneilt; meine Kurzweil ist aufzuspüren 17 [den Feind; aber keiner von euch befolgt mein Beispiel] im Schützen das Leben seiner Kinder; ihr seid stumm (?) wie Gänse; nicht wisset ihr etwas Gutes, um es auszuführen, keine Antwort auf 18 [meine Frage: warum wird das Land verwüstet] preisgegeben dem Streifzuge eines jeden Fremdvölkes? Die Nennvölker verheeren seine Gränzen, die dem Angriffe täglich offen stehen; alle Heiden berauben 19 [Aegypten], indem sie verheeren jene Stationen; sie dringen ein in die Gefilde von Kemi in Strömen; sie stehen und weilen Tage, ja Monate lang darin; sie sitzen 20 [in den Gauen]; sie erreichen die Berge von Uta<sup>2)</sup>, sie erndten in dem Bezirke von To-ah<sup>3)</sup>. Ist dies aber erhört, seit es Könige Aegyptens gibt, an andern Beispielen ausserdem? Unbekannt 21 [ist Solches. Aber die Zeit ist gekommen für dieses] Gewürm; nicht sollen sie noch mehr thun in ihre Bänche, begehrend nach Mord, hassend das Leben, ihre Herzen übermüthiger als . . . 22 . . ihre Häuptlinge beschäftigen sich mit Kriegszügen, um anzufüllen ihren Bauch täglich; sie kommen zum Lande von Remi, um zu holen Mundvorrath; ihre Herzen 23 . . . meine Tribute sind wie Fisch(saamen?) in ihren Bänchen; ihr Oberhaupt ist anzusehen als ein Hund<sup>4)</sup>, als ein verworfenes Individuum, das keine Vernunft (Herz) hat. Siehe da, er hat 24 [sich genaht] dem Lande der Petaschu<sup>5)</sup>, die ich nehmen lasse Getreide in moku (*μοχι*, marsupium) um zu beleben dieses Land von Chet<sup>6)</sup>.

1) Stadt im II. unterägyptischen Gause (*Δετοπολίτης*). Man vergl. den Namen *Παλις* bei Stephanus Byz. wenn auch nur zu mnemotechnischem Zwecke (Brugsch Geogr. I, 253).

2) Nach Todtenbuch 142, 8, 9 e gab es ein südliches und ein nördliches Uta. Hauptstadt des XVIII. oberäg. Gaues, oft genannt wegen des Weines (Pap. Anast. IV, 10, 11). Hier steht es geschrieben mit dem Packet.

3) Stadt im XIX. oberägypt. Nomos. Der Ort Taua im Prosopites würde dem Laute und der Lage nach ebenfalls entsprechen können.

4) Dasselbe Thier ist im Pap. Orbiney als dasjenige genannt, dem Anepu seine Gattin vorwirft, weil sie seinem jüngern Bruder Batu genau dasselbe Anerbieten gemacht, wie die Frau des Putiphra dem Joseph.

5) Wörtlich „Volk der Oede“, vielleicht zur Bezeichnung der Wüstenbewohner.

6) Leider am Ende zerstört. Da hier die bekannten Cheta nicht gemeint sein können, so denke ich an die Landschaft Scete bei den Natronseen.

Aber ich bin der, dem die Götter zueignen jedes Weib  
25 [Alles steht] unter mir, dem Könige Baenra-Miamun Menephthah  
hotep-herma, dem lebenspendenden reichlich; meine Person wird  
gemehrt [von Amon?]; ich gedeihe auch als Fürst des Doppellandes,  
es befindet sich das Land To 26 [mera] in Zufriedenheit. Aber  
Amon, der von Theben, er hat losgelassen seine Ueberlegenheit  
wider die Maschawascha, [meine Soldaten] sehen das Land von  
Thomehu 27 die Miethlinge stehen vor ihren Kampfgenossen, um  
zu bekriegen das Volk der Lebu; sie ziehen aus, die Hand des  
Gottes ist mit ihnen, Amon [geht vor ihnen her] als ihr Schild 1).

Darauf befahl er dem Lande von Kemi sprechend: „28 man  
rüste sich zur Abwehr in 14 Tagen“. Siehe! da schaute Seine  
Majestät ein Traumgesicht, wie wenn ein Bild des Ptah stünde vor  
dem [Bette?] des Pharaos 2) mit Leben Heil und Kraft; es war  
erhebend 29 [seine Stimme], es war sprechend zu ihm: „o! mache  
ein Ende mit dem Zaudern!“ — indem es ihm reichte die Siegewaffe 3) — „du sollst entfernen die Unentschlossenheit aus dir“.

Da war der Pharaos mit Leben Heil und Kraft aufgestanden 4)  
sogleich 30 [ordnete] sein Fussvolk und seine Wagenkämpfer als  
Kundiger und hielt an ihrer Spitze auf der Strasse ausserhalb des  
Ganges von Pa-ali.

Alsdann traf der elende Häuptling der 31 [Lebu-Maurmer:  
Badide] in der Nacht des ersten Pachons frühe zur Abwehr mit  
ihnen zusammen; der Angriff, gemacht von dem elenden Häuptling  
der Lebu, (erfolgte) in der Zeit des dritten Pachons; es brachten  
32 [die Feinde ihre Streitkräfte hervor]; da erschienen die Fuss-  
truppen Seiner Majestät mit seinen Wagenkämpfern; Amon-Ra  
mit ihnen, und Nubti 4), um ihnen die Hand zu reichen. Personen  
33 [unzählige, der Feinde lagen bald] in ihrem Blute, nichts blieb  
übrig von ihnen. Damals verbrachten die Soldaten Seiner Majestät  
sechs Stunden des Kampfes mit ihnen, überliefernd sie der Schneide  
des Schwertes im Nu 34 [oder gefangen nehmend die] Fremdvölker.  
Damals kämpfte auch . . . der elende Häuptling der Lebu; da aber  
ward furchtsam sein Herz und feige; da wendete er 35 [sich um,  
warf seine] Sandalen, seinen Bogen, seine Köcher 5) in Eile hinter  
[sich; Entsetzen] befahl ihn; Schrecken erfasste seine Glieder, (ob-

1) Das Deutbild könnte freilich auch eine Schleuder darstellen, und  
dann liesse sich das Wort qera mit  $\text{𓂏𓂏}$  funda, vergleichen.

2) Phar-ao, wörtlich *oikos méyas* (Horapollo) und mit dem Deutbilde des  
Königs begleitet.

3) Diese Waffe (chopesch) wird in der Rosettana mit  $\text{𓂏𓂏𓂏𓂏}$  übersetzt.

4) Name des Set-Typhon; die Stadt Ombos zeigt die nämliche Schreibung.  
Set-Nubti als Kriegsgott wird dargestellt, wie er die Pharaonen im Pfeil-  
schüssen unterweist.

5) aspathau, offenbar  $\text{𓂏𓂏𓂏𓂏}$  pharetrae.



gleich) grosse Stärke durchdrang seine Glieder; 36 [er liess zurück eine Menge] von seinem Eigenthum: seine Spangen (manudatha<sup>1)</sup>), sein Silber, sein Gold, seine Gefässe von Metall, den Schmuck<sup>2)</sup> seines Weibes, seine Thronsessel, seine Bogen, seine Waffen, kurz Alles, (was) er mitgebracht, 37 [welche Gegenstände alle] in das Hauptquartier [kamen] um sie aufzuführen mit den Gefangenen. Unterdessen war der elende Häuptling von Lebu in starker Eile, um ihm zu entfliehen; er wusste 38 [dass er getödtet (werden) würde durch Schläge der Schneide des Schwertes. Alsdann begaben sich die Commandanten der Gespanne und Seine Majestät hinter ihnen her; er stürzte in 39 [kurzer Zeit] alle Feinde nieder, nicht schauend auf das Beispiel der (früheren?) Könige<sup>3)</sup> des Unterlandes. Alsdann ward dieses Land von Kemi in [Frieden versetzt]; nicht bestand Verderben in der Periode der Regierung 40 [Seiner Majestät; die Götter verliehen dieses Glück] aus Liebe zu ihrem geliebten Sohne, damit er schütze die Region von Kemi als ihr Herr; damit er rette die Tempel von Tomera.

Es sprachen 41 [die Bewohner] der Stationen des äussersten Westens zu dem Auserwählten, dem Pharao mit Leben Heil und Kraft die Worte: „Sintemal der verworfene Maurmeri flüchtig gegangen und seine sündhafte Gestalt entwischt ist aus dem Gesichte den Menschen mit Begünstigung der Nacht, auf 42 öden Wegen, verfolgt von jedem Gotte Aegyptens — die Prahlereien<sup>4)</sup>, so er ausgesprochen, zerstieben und alle Worte seines Mundes sich umkehren auf sein Haupt — da man ferner nicht kennt seine Todesart 43 . . . . . sich in seinem Geiste; wenn er noch lebt, sich nicht wieder erheben kann, weil er ein Gestürzter, ein Spott seiner eigenen Soldaten ist: so gestatte du uns, die du mitgenommen hast, um zu tödten 44 [die Feinde] vom Lande Thomehu, dass wir (sie?) setzen einen Andern an seinen Platz, aus seinen Brüdern welche ihn befehlten.“ Er (der König) betrachtete die gebrochenen Grossen wie die . . . 45 . . . . die Soldaten (Hilfs- truppen) das Fussvolk, die Wagenkämpfer und alle Veteranen, welche von den Naluna<sup>5)</sup> da waren, eine kräftige Streitmacht 46 vor

1) Offenbar von dem chald. עָנָה binden. Gesenius bemerkt bei מַעֲרֹבֹת, dass eine Metathesis aus מַעֲרֹבֹת vorliegt. Die Bedeutung „Fesseln“ fand ich hier nicht recht passend.

2) aperi: Trotz אָפֶּר Staub, Erde, glaube ich doch an einen Zusammenhang dieser Wörter, weil אָפֶּר häufig als Bestandtheil semit. Personen-Namen erscheint.

3) Vielleicht eine Anspielung auf das Verhalten Unterägyptens beim Ein- fälle der Hykschös, welche nach Manetho ἀμαχητί es eroberten.

4) schaaru mit dem Deuthilde des Sprechenden, vielleicht das Kopt. ⲙⲁⲣⲙ „praeceptum, votum, promissum.“

5) Hilfstruppen der Aegypter, und als solche häufig verwendet (Chabas: Voyage p. 64).

ihnen her, beladen mit den Phallen, den unbeschnittenen <sup>1)</sup>, vom Volke der Lebu nebst den abgehauenen Händen aller Fremdvölker, die es mit ihnen hielten, in Fellen auf Tafeln, sowie alle Dinge, 49 47 man erbeutete aus ihrem Bezirke.

Da war das ganze Land im Aufjubeln zum Himmel, die Städte und Gaue im Entzücken ob jener Reichthümer, die ihnen in Strömen geworden. Das Verzeichniss der Tribute (kam) in's Magazin, um schauen zu machen Seine Majestät seine Siege; das Verzeichniss der Gefangenen, die man gebracht von diesem Lande der Lebu, sowie den andern Fremdländern, ward eingeliefert, wie das der Gegenstände 49 zu dem neuen Hause des Königs Meneptah, . . . . welches sich befindet in Paali, sowie zu den weiteren Städten, welche begonnen waren durch den König Meneptah. Phallen, unbeschnittene, von 6 Individuen, Söhnen der Häuptlinge und Brüdern des Grossen der Lebu, welche getödtet worden waren; ihre Phallen wurden eingeliefert. 51 Von den übrigen getödteten Lebu wurden die ihnen gehörigen unbeschnittenen Phallen eingeliefert, an Zahl 6359. Summe der Söhne der Grossen (52) von Schardana, Schakalscha, Aqaiwascha, von den Ländern des Meeres, gebracht ihr Unbeschnittenes, (53) der Schakalscha (sic) <sup>2)</sup>, Individuen 222; Betrag an Händen: 250. Von den Turscha, Individuen: 742, Betrag an Händen: 790. Schardana (54) und Aqaiwascha, welche nichtig seiend in Anbetracht ihrer Unbeschnittenheit, getödtet wurden, eingeliefert ihre Hände, abgeschnitten, nichtig seiend in Anbetracht (55) ihrer Praeputien <sup>3)</sup>, eingeliefert ihre Phallen, die unbeschnittenen, zu den in dem nämlichen Falle befindlichen, Individuen 6111. Betrag an unbeschnittenen (56) Phallen und ihren Händen, Individuen 2370. Schakalscha, Turscha, welche gekommen im Kriege der Lebu, eingeliefert als lebendig Gefangene, Individuen 218. Ferner die Weiber des gestürzten Häuptlings der Lebu, die er mit sich gebracht, lebendige weibliche Lebu: 12. Summe des Eingelieferten (58) an Menschen 9376; an Waffen und Geräthen (?) <sup>4)</sup> die sich befunden in ihren Händen, als sie gefangen eingeführt wurden, Köcher (?) <sup>5)</sup> und Schwerter der Maschawascha: 9111. (59) ausländische (?) Thiere 120,214; Pferde, welche führten diesen verworfenen

1) qarnatha. Nach Analogie von Schinear, das ägypt. Schingar lautete, und mit Weglassung der Pluralendung atha (ⲁⲩⲁ) lässt sich dieses Wort dem קָרַן unbeschnitten (unrein, profan) einstweilen vergleichen. Vergl. unten sanchem = סלחם, die Heuschrecken.

2) Sonderbarerweise sind die Leku in der folgenden Aufzählung nicht genannt.

3) Die betreffende Gruppe fast ganz zerstört; das erhaltene Deutbild scheint ein Präputium darzustellen; das Wort endete mit r.

4) Die Gruppe ist halb zerstört; sie beginnt mit ner und schliesst mit dem Deutbilde des Holzknorrens.

5) Nur figurativ und etwas undeutlich ausgedrückt.



Lebu, nebst den Söhnen des Grossen von Lebu, eingeliefert lebendig . . . . Gegenstände (60) (Eigenthum?) der Maschawascha, der Sklaven Seiner Majestät mit Leben Heil und Kraft, welche am Kriege jener gestürzten Lebu (betheiligt) waren: Rindvieh, verschiedenes 1308 Stück; Kleinvieh, (61) verschiedenes 54 Stück; Silber, Trinkgefässe, Mischkrüge (?), Schwerter, Karomazarna<sup>1)</sup> von Metall, Scheiden (?) von Metall, Gefässe verschiedener Art: 3174 Stück. Nachdem weggeräumt (62) [waren diese Gegenstände], legte man Feuer an das Gebäude ihrer chennu (Thiere) unrein<sup>2)</sup> sämmtlich.

Der König thront mit Leben Heil und Kraft, im Saale des Palastes sind (63) [entfaltet; die Grossen des Reiches, welche standen] vor Seiner Majestät L. H. K., freuten sich bei seinem und seiner Thaten Anblick. Es wurden die Knechte S. M. L. H. K. jubelnd zum Himmel; die Diener entzückt. (64) [Und der König sprach: Schanel] die Paniere des Königs, welcher Herrlichkeiten, bereitet vom Sonnengotte meinem Wesen; ich verdanke sie nämlich dem Gotte, welcher verliehen die Kraft seinem Lieblinge, mir, dem Könige Baenra-Miamun Meneptah hotep-herma, mit Leben Heil und Kraft. 65 [die Fremdvölker] insgesamt, sie kommen als zinspflichtige (Ausländer?) aus dem Innern ihrer Dörfer (Städte, Flecken); Kushi<sup>3)</sup> dessgleichen bringt seine Tribute schon längst; es kommt als geschlagenes, ich liess es merken meine Hand; in Heldenthaten (?); 66 sein Häuptling bringt seine Waaren (ḥꜥꜣ) alljährlich seit jener grossen Niederlage, die ich unter ihnen angerichtet; [Kriegsscharen?] sind die noch Lebenden, um zu füllen die [Arbeitshäuser] der Städte. 67 Ihr Häuptling der niedergeworfene, floh vor mir her; ich entsendete [Soldaten] um ihn zu tödten, thugend ihn in's Feuer, und die Hand gebunden, wie Gänse. Ich that das Land (68) das sich vergötternde<sup>4)</sup>, dieses (that ich) in [Ungnade?] bei den Göttern all, welche mich gezeugt als Horus, zum einzigen Herrscher von Kemi. Es fallen, es fallen, die herfallenden über es, unter meine Herrschaft. Es begünstigt mich Ptah (69) der starke; der Sonnengott ist (meine) Siegeswaffe wider die Neunvölker, ich empfangen von Sutech die Stärke, die Kraft von Horus; es erfreut sich an der Gerechtigkeit (Wahrheit) der Götter Günstling: der König Baenra-Miamun Meneptah hotepherma L. H. K. Ich (70) bin ein unbezwingbarer, (Wohl) waren die Lebu im Sinnen

1) Offenbar ein unägypt. Wort; sollte Karo dem hebr. כֶּזַי Gefäss, כֶּזַי Gerath, Gepäck, entsprechen? Dann könnte mazarna mit dem bekannten מַזְרֹן oder מִזְרֹן „Herbergen“ identificirt werden.

2) Diesmal qarmatha geschrieben, aber wieder mit dem Deutbilde des Gliedes.

3) Es bedarf keiner weiteren Ausführung, dass hiermit אֲשִׁי Aethiopien gemeint ist.

4) Wortspiel als Allusion auf Arabia felix, das stets tonuter „das göttliche Land“ in den ägypt. Texten genannt wird.

Uebles, um es auszuführen wider Kemi. Aber siehe! sie sind gestürzt; ich tödtete sie und trieb Beute ein aus ihrem Gebiete. 71 Ich veranlasse Tomera zu Festfahrten auf dem Flusse; es lieben mich die Einwohner, gleichwie ich sie liebe gebend ihnen Lebensathem. Es erheben ihre Städte Jubelrufe auf meinen Namen als des „Oberen der Länder“. 72 [die Unterthanen sind befriedigt; denn] sie finden, es sei meine Zeit eine glückliche in dem Maude der Geschlechter, nach Massgabe der Grösse der Wohlthaten, (so) ich gethan an ihnen. Und wahr ist dies Alles 73 [was ich gesagt habe; die Aegypter] besingen den Herrn, den wohlthätigen, den Eroberer der beiden Welten, den König des oberen und des unteren Landes: Baenra-Miamun Meneptah hotep herma mit Leben Heil und Kraft, indem sie sprechen: „Gross ist das, was geschehen ist dem Lande Kemi; [niedergeworfen hat 74 der mächtige Pharao] die Lebu; wie Bittende kommen sie und verhalten(?) sie sich zu dir. Sie waren (zahlreich) wie die Heuschrecken<sup>1)</sup>, die Wege alle waren verrammelt von ihnen 75 [Schwärmen; aber jetzt ist das Land befreit von ihnen; wir] tragen heim deine Geschenke im Ueberflusse<sup>2)</sup>, wir liegen in Wonne zu jeder Zeit, und es gibt keinen 76 [Darbenden unter uns; alle leben in Frieden] der, welcher es wünscht, ist zu allen Stunden zu Hause, eingehegt ist der Besitz dauernd zu ihrer Speisung. 77 [Möge der glorreiche Pharao lange sitzen auf dem Throne des Horus, Gebieter] der Jahre wie Atum; möge dein Wesen gedeihen, während deine Krone winkt<sup>3)</sup>, nicht mögen wir schauen [ihr Ende].“

Dass die Lebu nichts Anderes sind, als die *Αἰθρες*, אֵיתֵר der hl. Schrift, von denen der ältere Name Afrika's: *Αἰθρία* herührt, braucht nicht weiter begründet zu werden. Ihr Erscheinen fällt mit dem Anfange der ägypt. Geschichte selbst zusammen; denn die von dem Haupte der III. Dynastie: Necherochis wiederunterworfenen Libyer waren schon der Gegenstand eines Feldzuges über die Gränze unter dem Protomonarchen Menes<sup>4)</sup> gewesen.

In Betreff der Maschawascha hat Brugsch<sup>4)</sup> die ansprechende Vermuthung geäussert, dass sie mit den *Μάξες* Herodot's zu identificiren sind, der sie (IV, 191) im Westen des Flusses *Τρίτων* wohnen lässt. Auch diese mit der Haarlocke ausgezeichneten Afrikaner leisteten nach ihrer Unterwerfung den Aegyptern

1) sauehem „Raubinsekten“, schon längst mit אֵיתֵר verglichen. Vgl. S. 660 קָרָה und qarna (tha) wegen des Wechsels von n und l.

2) roscha; das Kopt. *ρωγε* sufficientia, dürfte vielleicht die Uebersetzung „in hinlänglichem Maasse“ empfehlen.

3) Manetho: Οὗτος (Μήνης) ὑπερόριον στρατείας ἐποίησεν. . . . Νεχρωγες ἐγ' οὗ ἀπέστησαν Αἰθρες Αἰγυπτίων καὶ τῆς οὐλῆς ἀπὸ λόγου αἰξήθειας διὰ δόρυ ἐαυτοὺς παρῆσαν. Erst Ramses III unterwarf sie definitiv (Dümichen H. I. Taf. XXVIII.).

4) Geogr. II, 81, wo er unsere Inschrift summarisch behandelt.



die Dienste von Hülfsvölkern, wie die Libyer im Heere des Eroberers von Jerusalem: Schescha(n)q (Schischaq) und des Apries, Kambyses und Xerxes. Der Titel ägyptischer Heerführer: „Obercommandant der Meschawascha“ erhielt sich lange Zeit.

In gleichem Verhältnisse standen die Schardana. Erst mächtige Feinde, dann Bundesgenossen, tragen sie den wichtigen Beisatz: „des Meeres“ (col. 52), wie die Schakalscha und Aqaiwascha. Ein bisher unbeachteter Text <sup>1)</sup> besagt: „Die Lieferungen der Schardana des Mittelmeeres, welche Gefangene sind Seiner Majestät, bestehend aus allen angenehmen Utensilien für den Saal des Palastes. Vorführung der Tribute an Getreide, gebracht dem Aufseher des Speichers auf ihren Gespannen nebst Heilkräutern.“ Ich bin daher mit Chabas <sup>2)</sup> einverstanden, der sie mit den Sardiniern zusammenbringt, deren Nationalheros (nach Strabo und Solinus) Σάρδος, Sohn des Herakles, sie aus Libyen nach der Insel Ichnusa geführt haben soll. Als Variante erscheint in unserer Inschrift auch Schardina.

Diese Identification erhält eine nicht unerhebliche Bestätigung dadurch, dass auch ihre Verbündeten, die Schakalscha, zu den Inseln des Mittelmeeres in Beziehung standen. In der Seeschlacht gegen Ramses' III. <sup>3)</sup> werden unter seinen Feinden auch die Schakalscha genannt „mit den Völkern, welche gekommen sind von den Inseln des Mittelmeeres“. Es scheint mir daher, dass der Name Σικελός so wie der im Anfange etwas verstümmelte Ἑλισσά (bei Syncell.) von dem der Schakalscha <sup>4)</sup> nicht zu trennen ist.

Wenn sich dieses so verhält, so findet auch der Name der Turscha seine Erledigung. Ich erblicke darin die Tursci, Τυρσηνοί, das biblische טירסין (1 Mos. 10, 2), welches schon früher z. B. von Tuch, auf die Tyrrhener bezogen wurde. Daraus würde sich auch Manches Aegyptische in der etruskischen Kunst erklären lassen.

Was die Loku anbelangt, so drängt sich der Gedanke auf, dass allenfalls der Fluss Lykus, denn man hinter den Natronseen (Seete-Chet ... vgl. oben) bis zu dem lacus Mareotis gelegen dachte (vielleicht hängt dieser Name mit dem monumentalen Amaru zusammen, wie Marmaris mit den Maurmeri), das Andenken dieses Volkes erhalten hat. Mit dieser Annahme wäre eine spätere Ansiedelung in Italien, sei es in Lucanien (bos Lucae), sei es in Ligurien (Λίγυρ) immerhin vereinbar, besonders wenn man die Nähe der Sardinier, Turscer und Sikeler in Erwägung zieht.

1) Pap. Anastasi II Verso pag. 8.

2) Voyage p. 67.

3) Brugsch Geograph. I, 85.

4) Damit man sich nicht daran stosse, wenn hienach das — os, sonst Endung, hier zum Stamme gehört, citire ich aus der Liste Manetho's den Όννος = Unnas, sowie Λαρεϊός = Ntariusch und Ntariwasch.



Schwieriger ist die Frage zu beantworten, wo man die Aqaiwascha <sup>1)</sup> zu suchen hat. Da sie nach col. 52 sicher unter den Völkern „des Meeres“ genannt sind, so hat uns dieser Text möglicherweise die älteste Form des Namens *Ἀχαιός* (betont wie *Σικελός* nach semitischer Weise!) aufbewahrt, da das *ω* von Aqaiwascha in dem lat. Achivus sich erhalten hat. Ich gebe diese Vermuthung natürlich nur als solche, obgleich ihr die Umgebung ähnlich erklärter Namen einiges Gewicht zu verleihen scheint.

Sollte es erlaubt sein, bei dem Namen Mabbar an Mauri zu denken? Die Petaschu <sup>2)</sup> könnten recht wohl den Bewohnern der Syrtis entsprechen, während die Thomehu und Thobennu, ziemlich allgemeine Benennungen, die Bergvölker im Westen Aegyptens und im Norden Libyens bezeichnen. Das kopt. *ταμαγγ* „*vicus provinciae Djikeh*“ klingt an ersteres an, während letzteres in dem bekannten Tennis an der Kanopischen d. h. der westlichsten Nilmündung vertreten sein könnte. Die so oft erwähnten Heru-schau „Oberen des Sandes“ bewohnten allenfalls die Oasen (*αἰάουσ*).

## II. Siegeshymne.

Der eben behandelte, prosaische Bericht über den siegreichen Feldzug des Pharao Meneptah gab auch Veranlassung zu poetischer Bearbeitung des Stoffes. Der Papyrus Anastasi II. bietet auf S. I—VII einen durch rothe Punkte als dichterisch bezeichneten Text, zu dem Papyr. Anastasi IV. pag. 5—7 stellenweise Duplicate liefert. Nach der schwungvollen Schilderung des Bechen <sup>3)</sup> in der Stadt Ramses, gelegen zwischen Zaha (Phönicien) und Tomera (Delta), folgt eine Rubrik und dann folgender Text, dessen Halbverse ich durch Querstriche getrennt halten werde: „Der gütige Gott, tapfer wie Menthu (*Ἀρης*) — der Grosskönig, „siegesmächtig, hervorgegangen aus Ra (*Ἡλιος*) — Ebenbild des „Stieres von Anu — siehe! er erdrückt, die seine Siegeswaffe hemmen — gleich dem Grosstapferen auf der Millionenbarke — königliches Ei, wie die Majestät des Horus — erobert' er die Gegen- „den all durch seine Stärke — züchtigt' er die Fremd-Länder insgesamt durch seine Pläne — die Neuvölker werden getreten „unter seine Füße — die Barbaren all herbeigeschleppt zu ihm,

1) Die Form Aqaiwascha steht jedenfalls dem *Ἀχαιὸς* näher, als Aequus, an das man auch denken könnte. Auch passt der Zusatz „des Meeres“ in ersterem Falle besser.

2) Von diesem Peta (Kopt. *πῆτε* arcus) stammt offenbar das vielbesprochene *φαιατ* mit Pluralartikel *ⲙ*, um bald die Stadt Marea am gleichnamigen See, bald den an den Westen des Delta stossenden Theil Libyens zu bezeichnen.

3) Uebersetzt von Brugsch in dem Artikel „Tania und Avaris“ und von Chabas: *Mélanges* II, 151.

„tragend ihre Tribute — gewiesen hat er die Heiden sämmtlich auf  
 „Einen Weg —: Keiner widersteht ihm — die Häuptlinge der  
 „Fremdvölker sind entmuthigt und geschwächt — sie sind geworden  
 „zu Gebengten in seinem Gewahrsam — er drang ein unter sie wie  
 „der Sohn der Nut <sup>1)</sup> — niedergeworfen sind sie von seiner Flam-  
 „me, so lange die Sonnenscheibe dauert — die Lebu stürzen  
 „von seinem Schlege, getroffen von seiner Schneide —  
 „verliehen ist ihm seine Siegeswaffe bis in Ewigkeit immerdar. —  
 „Es fliehen vor seinem Geiste, die verunehren den König Ramessu-  
 „Miamun (seinen Vater) — er ist der Herr der Siegeswaffe, wel-  
 „cher sein Reich beschützt. — (Rubrik) Ein Sohn des Amon, Herr  
 „der Siegeswaffe, welcher sein Reich beschützt — Stier, stärker als  
 „die Mengen insgesamt — steht er aufrecht auf seinem Wagen,  
 „wie der Gebieter von Theben — ein Krieger, umgeben von kräf-  
 „tigem Kriegsvolke, schwingt er seinen Scepter — durchzieht seine  
 „Tapferkeit alle Fremdländer — er macht Aussendungen von Hee-  
 „ren, um aufzusuchen die äussersten Enden — sein Ruhm ist in  
 „den Herzen derer, die sich fürchten vor seinem Angesicht — ein  
 „tüchtiger Fürst von wirksamen Plänen — verbreitet er seinen  
 „Namen durch alle Länder — ein König der oberen und der un-  
 „teren Gegend, wie die Majestät des Horus — thut er die Grossen  
 „dieser Länder unter deine <sup>2)</sup> Männlichkeit — o! König Baenra-  
 „Miamun Meneptah-hotepherma mit Leben Heil und Kraft!

„Der gütige Gott, lebend in der Wahrheit — Grosskönig,  
 „Liebling der Götter — Ei, gedeihendes, Sohn des Chepra (Schö-  
 „pfers) — Kind, göttliches, gleichend dem Stiere von Anu — ein  
 „Sperber, tretend in die heilige Barke — geboren von Itis, ein  
 „Horus — (ist): Baenra (Theil des Vornamens) mit Leben Heil  
 „und Kraft aufgegangen über Kemi <sup>3)</sup> — die Erde fällt nieder vor  
 „seinem Sitze — des äusserst heldenhaften Baenra L. H. K. —  
 „ausgerüstet ist er mit seinen Plänen — seine Worte sind wohl-  
 „thuend wie die des Thoth (Hermes) — seine Thaten alle ver-  
 „wirklichen sich — er ist ein Wegweiser an der Spitze seines  
 „Heeres — seine Reden alle werden zu Mauern — äusserst gerne  
 „willfahren ihm seine Soldaten — Amon's Liebling (Mi-Amun) mit  
 „Leben Heil und Kraft — siegreicher Kämpfer, schlägt er nieder  
 „die Nahenden — waltend mit Macht — es verlassen ihr  
 „Eigenthum zitternd (?) die Leku — es verbrennt sie das

1) Das ist Baul-Sutech, als Kriegsgott, der die Pharaonen im Pfeil-  
 schiessen unterweist, und, wie seine weiblichen Ergänzungen Anatha und  
 Astartha, meist eine zerstörende Thätigkeit äussert.

2) Statt „seine“. Dieser Wechsel der Person ist in den poetischen Texten  
 sehr häufig und wohl beabsichtigt, als Kennzeichen der dichterischen Diction.

3) Da das Kopt. auch Ⲭⲁⲙⲉ dafür bietet, so dürfte hierin das biblische  
 ⲛⲓ gefunden werden.

„Corps der Mazain. — Die Schardana hast du hergebracht  
 „durch die Siegeswaffe — es kehren sich um die Mahantu (Be-  
 „duinen). — Gar erfreulich ist dein Einzug in Theben — trium-  
 „phirend ist dein Wagen, bewinkt <sup>1)</sup> mit der Hand — die Häupt-  
 „linge sind umgewendet <sup>2)</sup> vor dir her — du bringst sie deinem  
 „Vater mit L. H. K. — Amon, dem Gemahle seiner Mutter <sup>3)</sup>.

„Das Bechen (𓆎𓅓 specula) des Königs Sesa <sup>4)</sup> (Σαούσις)  
 „verdoppelt die Panegyrien — (ebenso?) die Bevölkerung von Pa-  
 „totunen (Memphis); man feiert Feste in Sechem (Letopolis), —  
 „wie dem Tum (Hauptgott von Pithom) — du Abglanz <sup>5)</sup> deines  
 „Vaters Ra.

„Glück auf! Diese Meldung werde kund in Theben — dem  
 „Palaste des Pharaos mit Leben Heil und Kraft, der die Wahrheit  
 „liebt — die beiden Horizonte des Ra sind in ihm — dein gött-  
 „liches Antlitz ist für uns der Schu (Sonne) beim Aufgange —  
 „erleuchtend die beiden Welten mit seiner Herrlichkeit — der  
 „strahlende Sonnendiscus, verscheuend die Finsternisse über Ägypt-  
 „ten. — Du bist wie die Beschaffenheit deines Vaters Ra — wann  
 „er aufleuchtet am Himmel — dein Glanz dringt in (das Innere  
 „der) Mauern <sup>6)</sup> — kein Ort ist leer von deiner Herrlichkeit — zu  
 „welchem Grusse spricht das ganze Land — du bist ruhend in  
 „deinem Palaste als Pharaos mit Leben Heil u. Kraft — du hörst  
 „die Reden von den Gegenden allen — du hast Millionen von  
 „Ohren — der Blick deines Auges ist über (weiter als) die Sterne  
 „des Firmamentes — kund ist in beiden Welten der Aufgang der  
 „Sonnenscheibe <sup>7)</sup> — das Geredete von dem Munde der Wände  
 „hören deine Ohren — wird gethan etwas im Verborgenen — so  
 „ist dein Auge es erblickend —: Baenra Miamun Menepthah hotep-  
 „herma L. H. K. — Herr der Gnade, Gründer der . . . (zerstört)  
 „[wie] Amon-Ra, der Anfang des Seins der Welt (? halbzerstört) —  
 „der Gott der ursprünglichen Zeit.“

Trotz der vielen Schwierigkeiten, die ein poetischer Text dem  
 Verständnisse darbietet, dürfte aus obiger Uebersetzung, ohne wei-

1) D. h. die Hände der Dastehenden winken dir zu.

2) Vielleicht besser: „gefesselt“.

3) Amon Ka-maut-f woher wohl Καμήτης.

4) Es ist die Stadt Ramses gemeint.

5) chabus, mit dem Deutbilde des Lichtes, vielleicht verwandt mit 𓆎𓅓 Silber, wenn dieses Wort ursprünglich „Glanz“ bedeutet.

6) qair, vielleicht identisch mit 𓆎𓅓 Wand, Mauer. Das Kopt. 𓂏𓂏𓂏𓂏 paries, hat den Stamm reduplicirt.

7) D. h. des Königs, der hier beständig mit der Sonne verglichen wird. Die Gruppe für Aufgang (schu, 𓆎𓅓) bezeichnet auch die Thronbesteigung. Das Duplicat (Pap. Anast. IV, 5) macht diese Deutungen sicher, nur werden dort diese Schmeicheleien dem Σίθως, dem Sohne des Menepthah, dargebracht.



teren Commentar, doch der allgemeine Charakter der ägyptischen Dichtung ersichtlich werden. Der historische Gehalt tritt in den Hintergrund vor den beständigen Vergleichen, besonders mit dem Sonnengotte, dem Protodynasten der göttlichen Dynastien. Man wird auch nicht umhin können, in der Anlage und Durchführung der Halbverse, kurz in dem ganzen poetischen Anstriche, eine grosse Analogie mit einzelnen Stücken des Alten Testaments zu erkennen.

Die Sprache anlangend, trifft man hier weniger Semitismen, als in den prosaischen Texten, z. B. dem von H. Chabas <sup>1)</sup> so meisterhaft behandelten Papyrus Anastasi I. Während z. B. das Wort Wagen in dieser Urkunde beständig durch merakabutha (מרקבוֹת) <sup>2)</sup> ausgedrückt ist, steht in obigem Gedichte constant das ägypt. Wort urrit (ἄρερε). Wenn sich sonstige Anklänge finden, so sind sie auf Rechnung der Verwandtschaft zwischen dem ägyptischen und den semitischen Idiomen zu setzen. Auf dieses weitläufige Kapitel kann jedoch jetzt hier nicht eingegangen werden.

### III. Tagebuch.

Der Papyrus Anastasi III. enthält auf der Vorderseite eine hochpoetische Schilderung der Ueppigkeit des Landes um die Stadt Ramses <sup>3)</sup> aus dem Rohre des Schreibers Amunemapet, sodann einen Briefwechsel dieses Litteraten mit dem Schreiber Penbesa über den Betrieb der Studien, Glückwünsche, die bevorzugte Stellung des Schreibers gegenüber andern Berufsarten, z. B. des Offiziers, von dessen trübseligen Erlebnissen eine drastische Darstellung <sup>4)</sup> gemacht wird — des Wagenlenkers, und endlich eine Liste von Lieferungen für die Tempelbevölkerung von Ramses, wo der grosse Ramses-Sesostris als Gott verehrt wurde. Von pag. 7 an bezieht sich der Text ausschliesslich auf Menephtah. Dieser König wird genannt: „das erste Schiff, die Deichsel des Sieges, die Harpe, welche niedermacht die Feinde <sup>5)</sup> — gar schön ist der Tag deines Kommens — äusserst süss die Stimme deiner Reden“ —. Alsdann werden seine Bauten in Ramses gerühmt, wo die fremden Schiffe anlanden, und Tribute abliefern, die ausführlich aufgezählt werden <sup>6)</sup>, und manches semitische Wort ergeben. Amunemapet datirt sein Elaborat vom „Jahre III, Pachons 18“.

1) „Voyage d'un Egyptien au XIV<sup>ème</sup> siècle avant notre ère“.

2) Auch ins Koptische in der Form ἄρερεμοαϣϣε übergegangen.

3) Uebersetzt von Chabas in seinen Mélanges II, 132 sqq.

4) Uebersetzt von De Rougé und Goodwin.

5) Leider ist der Name unleserlich.

6) Es erscheinen die Länder Khalu (Syrien), Kedi (Galiläa), Selaven von Kalka (Cilicien oder Kolchis?) und Kahaman in Khalu, Neger (Nehasin, wohin נחשיִן „der Neger“) von Kusch, Geräthe von Arman. Pap. Anastasi IV, 15–16, 7 enthält ein Duplicat dazu.

So interessant diese Texte auch sind, so soll mich doch hier der Verso dieses Papyrus zunächst beschäftigen. Der Augenschein lehrt, dass die acht Rückseiten von anderer Hand herrühren, aber gleichwohl unter die Regierung des Meneptah zu setzen sind. Insbesondere hat pag. 3 die Aufmerksamkeit der Forscher<sup>1)</sup> auf sich gezogen, weil dort von Ziegelarbeiten in einer Weise geredet wird, die augenblicklich an Exodus cap. 1 u. 2 erinnert. Es gehören aber pag. 1 u. 2 zu dem nämlichen Texte, wie schon die Schriftzüge ausweisen; auch der Inhalt, soweit er aus der fast gänzlich abgeriebenen oder verblassten Gruppe ermittelt werden kann, stimmt offenbar dazu.

Es wird nämlich im Eingange „der Empfang gewisser Lieferungen an das königliche Haus“ erwähnt, und zwar „von dem Intendanten des Hauses zu Zalu“<sup>2)</sup>. lin. 2: „dass der Sitz des Pharao L. H. K. geschmückt wird mit vielen Bauten, durch Arbeiten, unausgesetzte (?), für den Pharao L. H. K., welcher kommen wird (?) selber zum Geburtsfeste“<sup>3)</sup> in Mitte lin. 3 seiner Gefährten. [Nicht lasse ich die Bauleute feiern] von der Arbeit, wegen des Wortes<sup>4)</sup>, des gesprochenen: „O! mache sie vollenden! nicht sollen sie rasten! (lin. 4.) Ich [vollziehe den Befehl, indem ich sage: Man wird kommen zu (lin. 5) dem königlichen Hause . . . . . lin. 7 führend das U cha, welches nach (?) Khalu . . . ich bin im Bauen das Haus fertig, tuend den einzelnen Maurer des Hauses verdoppeln<sup>5)</sup> . . . lin. 8 meines Herrn; früher waren es sechs Maurer und zwei Paliere (?) aus der Ferne; ich allein war über die zwei Zuchtmeister der Nachlässigen lin. 9 . . . . ich liess mauern die Mauer . . . von den . . . . . früher, Maurer . . . jene, welche brav . . . . . pag. 3 lin. 1. gegenwärtig Maurer zwölf. Zahlreicher sind die Leute, welche die Ziegeln (Backsteine) fassen in ihre Formen, einzuliefern zur Verarbeitung an dem Hause, sie machen fortwährend ihre Zahl an Ziegeln täglich; nicht lasse ich sie rasten mit der Arbeit an dem Hause, dem neuen. Auf diese Weise ist gehorcht dem Auftrage, gethan von meinem Herrn.“ Quer darunter steht „der Oberaufseher“, womit der Briefsteller sich selbst gemeint hat.

Das Ende ist vollständig und beweist, dass wir einen Brief vor uns haben; der Anfang liesse sich ergänzen durch die gewöhn-

1) Brugsch in seiner *Histoire* und Chabas in seinen *Mélanges* II, 121.

2) So lässt sich der Name am füglichsten ergänzen (ⲙⲓⲛⲓ und ⲁⲩⲱⲓⲁ advena).

3) τὰ γενέθλια in der Inschrift von Tanis. Kopt. ⲁⲡⲣⲓⲩⲧⲉ, intervallum temporis.

4) de par, offenbar gleich ⲃⲁⲣ wie Apriu = ⲃⲁⲣ.

5) Wörtlich: „in zwei“; in der That werden statt sechs Maurer später zwölfe aufgeführt.



liche Formel: „Gruss! das ist eine Meldung um kund zu thun meinem Herrn“, welche sich so wörtlich auf pag. 7 des Verso vorfindet.

Pap. 4 bietet 12 Namen, wahrscheinlich von Schreibern; bei einzelnen ist die Filiation mit si (cf. 12) angegeben. No. 10: Enmaiu ist „Wedelträger“ betitelt. Ein „Fähnrich zur Rechten des Königs, Basilikogrammate und Hausintendant“ erscheint pag. 8. Quer daran stösst die wichtige Legende: „Jahr I, Monat Thoth, Tag 25, als Man <sup>1)</sup> war in der Stadt, Ramses“, die auf Menepthah sich beziehen muss.

So fragmentarisch diese Legenden sind, so tragen sie doch Einiges dazu bei, den Text auf pag. 5 u. 6 mit je 9 Zeilen, den ich überschriftlich als „Tagebuch“ betitelt habe, etwas verständlicher zu machen, als es sein eigener Inhalt, so wie die der demotischen sich nähernde Schrift gestatten würde.

- lin. 1: „Lieferung des Dieners des Nechta von Sazal <sup>2)</sup> zu dem Bechenhause des Königs Menepthah-hotepherma L. H. K.,  
2. welches in der Nähe von Zarduma <sup>3)</sup>; seine Bestimmung ist nach Khal; ucha zwei, verschiedenen Inhaltes.  
3. Der Feldwart Penamon, ucha 1; der Hauswart Ramessu von dieser Stadt, ucha 1.  
4. Weitere Beiträge: Der Schlosswart Pafui von Menepthah-hotepherma — Stadt,  
5. welches liegt in dem Bezirke des Almaulandes <sup>4)</sup>; seine Bestimmung ist der Ort, wo Man sich befindet — ucha 2 verschiedenen Inhaltes.  
6. Der Feldwart Phraemheb, ucha 1 — 7., der Offizier Phraemheb, ucha 1.  
8. Jahr III, Monat Pachons, Tag 25. Ladung des Kazen (ḫꜣꜣꜣ) Encerauu von der grossen Oekonomie <sup>5)</sup> 9., des Königs Baenra Miamun L. H. K. im Innern (?);

1) So bezeichne ich wörtlich die ägyptische Formel, die den Pharao ausdrückt.

2) Ein ähnlich geschriebener und identisch lautender Ortsname mit dem Zusatze aar (ḫꜣꜣꜣ hintere, der auch Pap. Anast. VIII, 1, 7 als Zusatz einer Stadt Anul in Verbindung mit einem Schiffbauer des Ramses-Sesostris erscheint) steht im Papyr. Anastasi I zwischen Baal-zephon und Absaqabu (Abu-gescheh?). Chabas Voyage p. 285. Es wäre ḫꜣꜣꜣ (ḫꜣꜣꜣ).

3) Entweder „Hochfels“ (ḫꜣꜣꜣ) von ruma ḫꜣꜣꜣ, oder „der Vertilgung“ von ḫꜣꜣꜣ „vertilgen“. Das hieratische d ist von r eben so schwer zu unterscheiden, als ḫ von ḫꜣꜣꜣ, eine für die Palaeographie wichtige Thatsache.

4) Man fühlt sich versucht, an ḫꜣꜣꜣ zu denken. Nach Pap. Anast. III ult. lieferte Elmau gute puga (ḫꜣꜣꜣ) „Bretter“.

5) p' ahe cf. ḫꜣꜣꜣ „oeconomus“.

10. Jahr III, Monat Pachons, Tag 26. Ladung des Dieners von Bal(cheta?) <sup>1)</sup>, Sohnes des Zapur <sup>2)</sup>, aus Gazaji — 11., dessen Bestimmung ist nach Khal, ucha 2 verschiedenen Inhaltes. Der Feldwart Chai, ucha 1.
12. Der Häuptling (sar, שר) von Zar <sup>3)</sup>: Baltaremgabu (?), ucha 1.
13. Jahr III, Monat Pachons, Tag 27. Nahrung, gemacht von den Oberen der Miethlinge an dem Brunnen Meneptah hotepherma L. H. K.,
14. welcher ist auf den Rändern, alle um Aufnahme in der Veste, welche ist in Zalu <sup>4)</sup>.
15. Jahr III, Monat Pachons, Tag 28. Ladung des Dieners Thoth, Sohnes von Zakalman aus Gaqathi <sup>4)</sup>. 16., Malthuthan, Sohn des Pamabalu, ditto.
17. Der Fromme Min(?)mesu, Sohn des Anul(?)degar <sup>5)</sup>, ditto.
18. seine Bestimmung ist der Ort, wo Man sich befindet. Der Feldwart Chai, Lieferung: ucha 1.“

Ein Seitenstück zu lin. 13. u. 14 liefert Pap. Anast. VI, 4 (welche Stelle man sehe bei H. Chabas in seinen *Mélanges* II, 155/156): „Eintritt der Führer der Schasu (gmc. pastores 'Yx-σῶς Joseph.) von Aduma (אדומים) zur Veste Meneptah-hotepherma L. H. K. zu Dhaku (VIII. Nomos) und zu den Fischteichen (berekabutha בִּרְכֵי קָבוּתָה arab. birket piscinae, lacus) der Stadt Pa-Tum (פַּתוּם Πάτωνος) und der Stadt des Meneptah hotepherma L. H. K. von Dhaku, um Lebensunterhalt zu verschaffen ihren Heerden in der grossen Oekonomie des Pharao L. H. K., der gütigen Sonne des ganzen Landes. Im Jahre VIII . . . . . [zur Stadt des Baal] Sutech. Ich habe sie bringen lassen in das Verzeichniss . . . . . der andern Namen, am Tage ihres Eintritts zu der Veste

1) Das Bal der Namen Bal(cheta?) Baltaremgabu, Pamabalu, geht auf בַּל und zwar als göttl. Namen zurück.

2) Der Name erinnert an בַּלְמֵיֶרֶה, das Weib des Moses, die femin. Form. Uebrigens hat der Gott Baali in Pap. Sallier IV verso lin. 6 den Beisatz Zapur (Ζάπυρος?).

3) Offenbar Tyrus שָׂר. Die Lago des Landes Khal (Challe?) wird bestimmt durch Pap. Anast. III, 1, 10: „Das Land Khal erstreckt sich von Zalu bis nach Aup“. Die Gränzfestung Zalu wird verschieden gedeutet.

4) Scheint eine Verschreibung für Gazathi, oben Gazaji, sonst Gazathu = Γάζα Καδύων, גַּזָּה zu sein.

5) Der Stadtnamen Anul (s. oben S. 669 not. 2) könnte auf אָנִל „vorn, stark, mächtig“ also auf ein Fort passen, welches auch für eine Person eine ziemende Benennung abgeben würde (cf. אָל Gott). Was degar betrifft, so führe ich es wie Chabas *Voyage* p. 187 auf דָּגָר, דָּגָר, aber in der volleren Form דָּגָר דָּגֹן Dagon, den Namen des Philistergötzen, zurück. Freilich bedeutet דָּגָר auch „Getreide“.

Menepthah hotepherma“ . . . . . Zu dieser nahen Verbindung Edoms mit dem Pharao stimmt die Erwiederung seines Königs auf den Gruss und das Ansuchen seines Bruders Israël: „non transibis per me, alioquin armatus occurram tibi“ (Num. XX, 18).

Weitere Texte und Forschungen werden die Lage der in diesem sonderbaren Tagebuche von Pap. Anast. III genannten Oertlichkeiten genauer bestimmen. So viel scheint mir aber jetzt schon festzustehen, dass wir sie alle an der Ostmark des Delta „an den äussersten Gränzen der Wüste“ und zum Theile gerade dort zu suchen haben, wo der Exodus der Kinder Israëls seinen Schauplatz hatte, zu beiden Seiten des nach dem Rothen Meere führenden Sesostris-Canales <sup>1)</sup>.

---

1) Selbst Pihahiroth (τῆς ἐπαύλεως) dürfte in dem halbzerstörten, aber mit rot endenden Ortsnamen im Papyr. Leydens. I, 348, stecken; es fahren 2 Fischerbarken von dort her..

## Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

فلس = Follis.

Von

Dr. O. Blau.

Es steht im Allgemeinen fest, dass die Araber in ihrem Münzwesen sich an die in den eroberten Ländern vorgefundenen Einrichtungen aufs engste anschlossen und, während sie in der Technik der Präge theils persischen, theils byzantinischen Vorbildern folgten, die Benennung der Gold-, Silber- und Kupfermünzen ausschliesslich den Byzantinern entlehnten. Dass دينار aus δηνάριον, درهم aus δραχμή umgebildet ist, unterliegt keinem Zweifel. In Betreff der Benennung der Kupfermünzen فلس hat sich die verbreitetste Geltung die Annahme verschafft, dass es „dem griechischen ὀβολός nachgebildet“ sei, wie noch neuerdings Krehl, Rel. der vorislam. Arab. S. 21 sich ausdrückt. Dagegen scheint Tornberg anderer Ansicht zu sein, wenn er Ztschr. XIX, 628 sich folgendermassen äussert: „Die zwei ersten (Dinar und Dirhem), den Byzantinern entlehnt, würden schon an und für sich deutlich auf die Quelle des islamischen Münzfusses hinweisen“; womit dieser vorsichtige und jedes Wort wohlwägende Forscher zu verstehen gibt, dass ihm die Ableitung des arabischen فلس von ὀβολός oder überhaupt von einem byzantinischen Worte nicht sicher scheint<sup>1)</sup>. Welche andere Etymologie Tornberg etwa dem Worte giebt, ist mir aus seinen Schriften nicht ersichtlich, und ich knüpfe daher an seine Bemerkung eine kurze Erörterung über den Ursprung des Wortes, wie ich ihn glaube nachweisen zu können.

Der Ausdruck Φόλλις und „nummi quos Graeci phollerales vocant“ kommt seit der Zeit des Kaisers Anastasius, welcher nach einer längeren Pause zuerst wieder Kupfer in grösserem Massstabe schlagen liess, als Bezeichnung der Kupferscheidemünze vor; jenes bei Hesychius Miles. (fragm. 5 in Müller fragm. H. Gr. IV, 151), der zur Zeit Anastasius und Justin's lebte; dieses bei

1) Auch Belin hist. économique de la Turquie Journ. Asiat. 1864 Mai—Juin S. 418 Not. 1 gibt nur die Etymologie von Dinar und Dirhem; nicht von Fells.



dem Chronisten Comes Marcellinus sub anno 498. Mommsen, der letztere Stelle in seinem Aufsätze über die Follarmünzen (Pinder und Friedländer Beiträge zur alt. Münzk. I, S. 124 ff.) ausführlich commentirt hat, bemerkt a. a. O. S. 129 Anm. 1, dass sie Follarmünzen hiessen, d. h. Sackmünzen, weil sie bestimmt waren in einen grossen Geldsack (follis), der eine gewisse Quantität fasste, gepackt zu werden. Er vergleicht dazu die ehemaligen Schillingdüden in Holstein. Aehnlich ist, und vielleicht ein Rest alter Handelsgebräuche, dass im Türkischen die Scheidemünze in grossen Zahlungen nur nach كيسه „Beutel“ = 500 Piaster berechnet wird, zumal auch Follis speciell von einer Summe von 500 Kupferstücken gebraucht wurde (Cod. Theodos.).

Als technischer Ausdruck hat der Name sich denn auf verschiedene Sorten von Kupfermünzen fixirt. Procopius (hist. arcana 25) nennt die gewöhnliche constantinopolitanische Kupfermünze *ὀβολοῦς οὗς φόλλεις καλοῦσιν*; Cedrenus (I, p. 801. Bonn) setzt den Follis =  $\frac{1}{12}$  Keration: *φόλλεις ἦτοι νοῦμμοι*. Andre Citate bis ins 11. u. 12. Jahrhundert hinein s. bei Mommsen S. 128, welcher das Resultat seiner Untersuchung in den für unsre Frage bedeutsamen Worten zusammenfasst:

„Der Follis, obgleich occidentalischen Ursprungs, hat sich dennoch im Orient viel länger im Gebrauch behauptet, und als nach dem Untergang des ostgothischen Reiches Justinian wieder solche Follarmünzen in Italien und Afrika schlagen liess, scheint die Bezeichnung als „nummi follares“ dort sogar für griechisch gegolten zu haben. Dieser Follis und dessen Multiplen und Quoten sind die „nummi follares“, die kupfernen Einer, Fünfer, Zehner, Zwanziger und Vierziger unsrer Cabinette.“

Dieser Satz, der in seinem Zusammenhange an der angeführten Stelle zunächst für den byzantinischen Orient gilt, ist für unsern Zweck ohne weiteres auf den mohammedanischen Orient zu übertragen; da es feststeht, dass die ersten Kupfermünzen der Umajjaden, auf denen sich die Bezeichnung *فلس* findet, eben nach dem Muster der damals gangbaren byzantinischen Scheidemünze geschlagen worden sind; und es daher nur natürlich ist, dass die Araber mit der Sache auch den Namen übernahmen.

Eine Nachbildung des griech. *ὀβολός* liegt daher in *فلس* nicht vor; wohl aber ist zur Stütze der vorgetragenen Ansicht, wonach es Umbildung aus lat. *follis* wäre, noch das anzuführen, dass das arabische *فلس* nebenbei auch ein anderes, echtgriechisches Lehnwort wiedergibt, das einen sehr verwandten Klang hat, näm-

1) Die jedenfalls richtige Combination des arab. *فلس* mit dem griech. *φάλλεις* haben schon früher J. von Hammer-Purgstall (Wiener Jahrb. XXXIX, 39.) und Paul de Lagarde (Reliqu. gr. XXXVII, und Gesammelte Abhandlungen S. 79. not. 3.) aufgestellt. D. R.



lich *qolīs* Schuppe und Flecken der Haut; vgl. Bh. bei Vullers L. P. II, 689: *فلس ماعى* Fischschuppe, und *مفلس* bei Firuzabadi nach Krehl a. a. O. 20: „etwas auf dessen Haut Flecken wie die Obolen und Schuppen der Schlange sind“; wogegen Freytags *تفليس squama piscis* (L. A. III, 369b unten, ohne Angabe der Quelle) mir verdächtig scheint.

Uebrigens möchte ich noch bemerken, dass neben der von den Lexikographen vorgeschriebenen Vokalisation *فلس*, ich von gelehrten Orientalen mehrentheils *فلس* habe sprechen hören, und daran die Frage knüpfen, ob nicht die ursprünglichere Aussprache *Fals* gewesen sein möchte, worin das Omikron festgehalten wäre?

## Ueber eine vollständige Ausgabe der Gedichte des Abū Nuwās.

Von

A. v. Kremer.

Ich habe mich bisher enthalten über die in Kairo vor einigen Jahren erschienene vollständige Ausgabe der gesammelten Gedichte des Abū Nuwās Anzeige zu erstatten, da Herr Ahlwardt denselben Text herauszugeben begonnen hatte und ich den Absatz nicht beeinträchtigen wollte. Nachdem aber die Ahlwardt'sche Ausgabe nicht fortgesetzt wird, so dürfte es den Orientalisten erwünscht sein über die von Kairo, welche sich durch grosse Billigkeit auszeichnet — sie kostet zwei österreichische Thaler d. i. 40 Tarifpiaster — Nachricht zu erhalten.

Der Sadjid Ahmad Šarīf al-'Adawī und Mahmūd Effendī Malaṭijālī liessen den ganzen Text des Abū Nuwās lithographiren unter dem Titel:

هذا ديوان اديب زمانه وشاعر وقته واوانه ابي على الحسن بن هانى  
بن عبد الاول بن الصباح المعروف بابي نواس

Diese Ausgabe bildet einen Band in Kleinquart von 279 Seiten zu je 23 Zeilen in ziemlich schlechter Nashīschrift und, wie alle orientalischen Textausgaben, ist sie nur der Abdruck einer, wie es scheint, guten Handschrift, die sich im Besitze des 'Abd al-Hamid Bey Nānī, eines reichen Türken, Sohnes des Dichters von Damiette, befindet. In der Vorrede, die eine meistens aus Ibn Hallikān geschöpfte Biographie des Abū Nuwās enthält, theilt 'Abd

al-Hamīd Bey uns mit (p. 6), er habe lange Zeit nach den Gedichten des Abū Nuwās vergeblich geforscht und er würde sich damals glücklich geschätzt haben, wenn er auch nur zwei vollständige Kašf-dah's hätte auffinden können, bis zuletzt die Gnade Gottes es wollte, dass eine Handschrift des ganzen Diwān's nach Šūlī's Ausgabe ihm in die Hände kam, sowie eine zweite Handschrift ohne Namen des Sammlers und ohne Vorrede, welche die Gedichte des Abū Nuwās in acht Kapiteln enthält. Die Anordnung ist folgende: I. في المديح II. في الطير VI. في البرد V. في الهجو IV. في العتاب III. في المرائي VII. في الغزل والمناجاة VIII. في الخمريات.

Ein Abdruck dieser letzteren Handschrift, bereichert mit einigen Varianten aus dem ersteren Exemplar, ist die vorliegende Ausgabe. 'Abd al-Hamīd Bey bemerkt ausdrücklich in der Vorrede, er habe zwischen den beiden in seinem Besitz befindlichen Handschriften ausserordentlich zahlreiche Verschiedenheiten gefunden und sich somit überzeugt, wie richtig Ibn Ḥallikān's Bemerkung sei, dass der Diwān des Abū Nuwās von verschiedenen Personen gesammelt ward und deshalb auch so verschiedene Textrecensionen existiren.

Diese Angabe ist bedeutend umfangreicher als alle bisher bekannten handschriftlichen Exemplare des Diwān's. Ein Vergleich mit den von Herrn Ahlwardt herausgegebenen Weingedichten beweist dies. Herrn Ahlwardt's Ausgabe enthält 71 Weinlieder, die vorliegende enthält deren mehr als zweihundert; doch fehlen wieder verschiedene Stücke, die in jener enthalten sind. Von diesen Gedichten trägt ein beträchtlicher Theil den Stempel der Echtheit und aus mehreren Stellen geht hervor, dass der Sammler keineswegs alles im Geschmacke des Abū Nuwās Gedichtete seiner Ausgabe einverleibte, sondern die Spreu vom Weizen zu sichten bestrebt war. So wird Seite 51 ein Gedicht mit dem Beisatze angeführt, dass es Abū Nuwās (nur) zugeschrieben wird, so Seite 53, wo am Schlusse der Lobgedichte gesagt wird: Dies ist das letzte wirklich

von Abū Nuwās stammende Lobgedicht: هذا آخر مدائحه التي صحت له

Eigenthümlich ist es aber, das 'Adawī's Ausgabe, ungeachtet sie um ein Drittel reicher ist als die Ahlwardt'sche, dennoch einige Gedichte nicht aufgenommen hat, die in dieser sich vorfinden. Es berechtigt dies zu der Vermuthung, dass, während die Wiener und Berliner Handschriften so ziemlich derselben Redaktion angehören, in 'Adawī's Text eine andere, selbstständige und bisher unbekannte Sammlung dieser Gedichte vorliege.

Die Vergleichung der beiden Ausgaben giebt wesentliche Textberichtigungen, die ich hier folgen lasse, indem ich jedoch, um dieser Anzeige nicht zu grosse Ausdehnung zu geben, nur das Wichtigere hervorhebe; ich bezeichne die Ahlwardt'sche Ausgabe mit A.,



die von Kairo mit K. und folge in der Anordnung der Gedichte der ersteren.

1. v. 4, nach K. ist zu lesen *وَلَكِنْ أَسْفَى* v. 5, A. *أَدْرَكْتَهُ* K. *أَلَا حَيًّا*. Statt *صَتَّى* hat K. *حَيًّا*. *أَدْرَكْتَهُ فِي الظَّهْرِ*.
2. fehlt in K. findet sich aber in der Tadkirat Ibn Ḥamdūn.
3. v. 3, fehlt in K. sowie in dem von Herrn A. benützten Berliner Manuskript. v. 4, K. *الْكُفَّ* statt *الْكُاسِ* A. v. 8, fehlt in K. v. 9, K. *نَعْدَاها* und *تَخْطَاها* statt *كَاسِها* und *كُاسِنا* A.
4. Sowohl in K. als in der Tadkirat Ibn Ḥamdūn. v. 5, K. hat *بِالْعَقْلِ* statt *بِالْعَقْلِ*; ebenso Tadkirah des Ibn Ḥamdūn.
5. K. v. 4, *حَانِئِها* statt *حَانِئِها* A. — v. 8. K. *فَوَادِ* statt *خَمَارِ* A.
6. K. v. 3, *يَقْعَا* statt *حَقْبَا* A. — v. 5. K. *فَأَنْقَسَمُوا* statt *فَأَنْقَسَمُوا* A. v. 16, K. *عَاجَمَتِهَا* statt *عَاجَمَتِهَا* A. — v. 19. fehlt in K. — v. 21. *حَكْتِهَا* statt *تَحَاكِهَا* A. v. 22, K. *بَأْنِ* statt *أَنْبِها* A.
7. K. v. 3, *فَوَاقِعِها* statt *فَوَاقِعِها* A. v. 8, K. *أَنْعَمَت* statt *أَنْعَمَت* A. (erstere Lesart richtig, weil auch das kleine Aḡānī und die Wiener Handschrift übereinstimmen). v. 10, K. *نَمَت* statt *تَمَت* A.
8. Sowohl in K. als in Tadkirat Ibn Ḥamdūn enthalten.
9. K. v. 8, *تَم* statt *تَم* A. v. 9, K. *قَوَى ظَهْرَهُ* statt *قَوَى ظَهْرَهُ* v. 13, K. *حَلَمَى* statt *حَلَمَى* A. v. 17, fehlt in K. v. 23, K. *فِي* statt *مَائِلِ* A. v. 17, *مَائِلِ* statt *مَائِلِ* A.
10. K. v. 3, steht zwischen v. 5 und v. 6, statt *بَلَادِ* hat K. *بَارِصِ*. v. 12, steht in K. nach v. 15. v. 13, folgt in K. nach v. 14. v. 16, fehlt in K. v. 18, folgt in K. auf v. 20.
11. K. v. 1, *عَمِيَّت* statt *عَمِيَّت* (beides aber ist irrig, die gute Lesart ist *صَمِيَّت*: denn dies erhellt aus dem Parallelismus mit *صَمِيَّت*).
12. fehlt in K. sowie in der Berliner Handschrift.
13. fehlt in K. sowie in der Berliner Handschrift.
14. K. v. 3, fehlt in K., welche dafür zwei Verse einschiebt, sie lauten:

فَتَجَيَّتْ مِنْ كَوْمِ كَسْرَى      قَبْلَ ابْنِ الْفَتَاحِ  
حَبْدًا ذَاكَ لِفَاحَا      بَيْنَ يَنْبُوتٍ وَعَاجِ

v. 6. K. hat statt des ersten Hemistich:

كَلَّمَا أَسْقَاكَ غَتَّى

15. K. v. 2, شرف statt شعف A. v. 6. Lies mit K. بنا statt به A.  
v. 11, K. hat صهباء statt صفراء und السبات statt السنان A.

16. K. v. 6, رأيداء statt رأيدوه A. lies رأيدوه K. v. 7, نفسى A. statt  
عرضى K.

19. K. v. 2, مراقبة statt محادثة A. v. 14, متواتر K. statt متقارب A.  
v. 15, سمحا K. statt سمحا A.

20, 21, 22. Verschiedene kleine Varianten.

23. K. v. 12, fehlt. Statt ذو نطف wie Herr Ahlwardt schreibt, ist  
wohl ذُو نُطْفٍ zu lesen.

24. K. v. 2, fehlt. v. 6, fehlt.

25. Kleinere Varianten.

26. K. v. 3, فَنَكْتُ أَمَكَّ (ganz im Sinne des Abū Nuwās) statt

تعنف A. v. 5. Statt اخوتهم لَقَّهَما K. v. 4, لا در دركى  
A. v. 6. Statt بين الماء والزبد بين الروح والجسد, تفرق K. hat  
v. 6. Statt مضطرب K. Der zweite Halbvers lautet

K.: كَأَنَّهُ غَصَنٌ بَانَ غَيْرَ ذِي أَوْد. v. 7, 8 fehlen in K. statt  
ihrer finden sich daselbst folgende Verse:

أَمَّا رَأَيْتَ وَجْهَ الْأَرْضِ (قَدْ) بِنَعَتْ وَالْبُسْتَا الرَّائِي بِشَرِّ الْأَسَدِ (sic)  
حَاكَ الرَّبِيعَ لَهَا وَشَيْئًا وَجَلَّهَا بَيَانَعِ الْأَمْرِ مِنْ مِثْلِي وَمِنْ وَحْدِ  
وَأَسْتَوَيْتَ أَحْمَرَ أَحْوَالًا مَجْرَمَةً وَأَقْتَرَّ عَيْشَكَ عَنْ لَذَائِكَ الْجَدِّ

v. 10 folgt in K. auf v. 1 A. Vgl. Ahlwardt's Ausgabe p. 45.

27. K. v. 2, ترى statt أرى A.

28. K. v. 1, أرجو الله statt أرجو الاله A.

29. K. v. 1, فَبَجَّ بِأَسْمٍ مِنْ أَهْوَى A. v. 3. الا سَقَى statt الا فَاسْقَى  
A. v. 7. ارتفع النسر statt انغمس النسر K. v. 4. فذكرنى

statt كالغصن بهتو ردفه K. v. 8. A. عن مثله statt عن مثل ذا  
A. Zwischen v. 8 und v. 9 schiebt K. fol-  
genden Vers ein:

لَهُ شَبَهٌ كَالْبَدْرِ لَيْلَةً تَمَّ مَهْفَهِفٌ أَعْلَى الْكَشْحِ فِي قَهْرِهِ أَشْرُ

فَلَمَّا الْبِيَهَ وَاحِدًا بَعْدَ A. statt فُلَّحَامُ الْبِيَهَ وَاحِدًا بَعْدَ K. v. 9.

30. Unbedeutende Abweichungen.

31. K. v. 1, حان statt كان A. v. 7. K. امرها تلاشى statt مات كل امرها تلاشى A. ذام

32. K. v. 2, وطن بنا statt قصيره A. v. 4. K. الغدرا statt اخترنا A. v. 6. K. ثناء statt سناء A. v. 7. K. جعلت statt خلقت A.

33. K. v. 13, بصوب statt بصوت A. (die erste Lesart ist gnt.).

34. Unbedeutende Varianten.

35. K. v. 1, بحبي statt ماري A. v. 5. K. يتراى statt يترامى A.

36. K. v. 2, صفها statt صغوها A. v. 5. K. ذاك statt اناك. beide Lesarten sind falsch, die richtige ist: راي. Auch sind in K. die Verse 5 und 6 versetzt.

37. K. v. 8, حازت statt دارت A.

38. K. v. 3, شملت statt كبرت A. v. 6, statt من انعام ist zu lesen وانتهم, dann hat K. مكاس statt شماس. Statt انعام hat K. ونالته was wohl verschrieben ist für وتناثبه, der Vers hätte also zu lauten:

والد من انعام خلا عاشق تاتيه بعد تصعب وشماس

39. Unbedeutende Varianten.

40. fehlt in K.

41. K. v. 1, تعصى statt اعصى A. v. 2. K. وجمعت statt وضيعت A.

42. K. v. 3, لتأنيب statt لتأديب A.

43. fehlt in K.

44. K. v. 5, folgt nach v. 9. K. hat متصنعا. Im ersten Halbvers hat K. auch فواقها, wofür wohl zu lesen ist فواقها. Ueber beide Wörter vgl. Kāmūs. Statt بناظرة A. hat K. ننظرها. v. 11, K. schiebt zwischen v. 11 u. 12 folgenden Vers ein:

فشربت من فيها ومن يدها. ورشفت غير ملعن (sic) رشقى

45. K. v. 6, ذل الذى عنت فيها ذاك الذى قد غاب منا A. Letztere Lesart ist die bessere.

46. K. v. 4, مداه statt نداه A. v. 5, K. مضروب statt مضراب A. v. 6 und 7, versetzt in K. v. 9, K. الرفاق statt ارفاق A. v. 10 und 11 K. zusammengezogen, wie folgt:

واحور لا تجارزه الاماني وآذنى متى منا التلاقي

47. fehlt in K.



48. K. v. 9 u. 10 folgen auf v. 12 A., dann folgt in K. auf v. 10 A.:  
 كفى حزناً أن الجواد مقت<sup>9</sup> عليه ولا معروف عند بخيل  
 v. 12. K. النقى statt الندى A.
49. Der Text dieses Gedichtes ist in K. im Ganzen mit dem in A. übereinstimmend.
50. K. v. 6 تلعب لمع statt تلعب لعب A. v. 8 fehlt in K.
51. K. v. 3 دخلت statt دفعت A. v. 5 K. مشعباً statt مشعباً A.  
 (Die richtige Lesart dürfte sein مشعباً). v. 6. K. لا در درك  
 statt لله درك A. v. 7. der zweite Halbvers lautet in K.:  
 طعماً إذا طعت كطعم الغفل (الغفل 1).
52. Unbedeutende Varianten.
53. fehlt in K.
54. K. läßt auf v. 5 folgen:  
 فلا تردد على ذا القدر أن زيادة فضل
55. K. hat v. 2 in folgender Form:  
 وسلطت خماراً على بكاسه فراج باسلاى ورحن اميل
56. K. v. 4, besser راج statt راج A.
57. fehlt in K.
58. K. v. 1, آبن ماء statt آبنمأ; dies ist die einzig richtige Lesart; ich fasste in meiner deutschen Bearbeitung des Abū Nuḥās den Vers ebenso irrig auf, wie Herr Ahlwardt.
59. K. v. 7, يتقى statt يتقى A.
60. fehlt in K.
61. Unbedeutende Varianten.
62. fehlt in K.
63. Stimmt mit K. bis auf einige kleine Varianten, v. 7 fehlt in K.
64. K. v. 1. عف اللسان statt ماضى العنان und عاصى العنان A. v. 9 u. 10, versetzt in K.; v. 14 K. كقرن السام. v. 15, fehlt in K.
65. K. v. 1, شككت بزأها A. v. 3, K. شككت بزأها  
 statt فضضت ختامها A. v. 4, K. richtig مصفور statt des  
 fehlerhaften مظفور A. v. 9, K. البرائع statt الأرمّة A.
66. Ganz übereinstimmend.

67. fehlt in K.

68. K. setzt die Verse 14, 15 zu Anfang des Gedichtes. v. 4, K.

اللمس statt الكف A. v. 10, 11 fehlen in K.

69. K. v. 2 und 3, untereinander versetzt.

70. fehlt in K.

71. K. v. 2, حبيبي statt حبي A. (erstere Lesart ist allein richtig).

Einzelne dieser Varianten lassen uns vermuthen, dass die der Ausgabe von Kairo zu Grunde liegende Handschrift einen ursprünglicheren Text enthält, als jene, die Herr Ahlwardt benutzte, denn wenn die Ausgabe von Kairo zum Gedichte 1. v. 5 حبيبي, zum Gedichte 26. v. 3. قننت أمك, zum Gedichte 28. v. 1 أرى وأرجو, zum Gedichte 51. v. 6 لا در دك schreibt, so ist dies ganz dem cynischen Tone des Abû Nuwâs entsprechend, wofür später anständiger und frömmere صلى وأرجو الأله, geschrieben ward.

Die in 'Adawi's Ausgabe fehlenden, in jener des Herrn Ahlwardt enthaltenen Gedichte sind No. 2, 12, 13, 40, 43, 47, 52, 57, 60, 62, 67, 70. Von diesen Stücken fehlen 12 und 13 auch in der Berliner Handschrift, ersteres steht jedoch im Cod. Goth. 567 und im kleinen Agâni, nicht so letzteres, dessen Echtheit somit stark in Frage gestellt ist.

## Aus einem Briefe des Hrn. Consul Dr. Blau an Prof. Fleischer.

Serajevo, 4. Aug. 1867.

Seit Jahren sind in der Zeitschrift d. D.M.G. von verschiedenen Seiten Angriffe meistens gegen meine epigraphischen Forschungen gerichtet, ohne dass ich mich dagegen besonders gewehrt hätte. Ewald fing damit an, Bd. XIII, 344: eine Erwiderung nahm ich auf den Wunsch der Redaktion zurück. E. Meier fuhr damit fort, sowohl wegen der Sinaitica, als gelegentlich wegen phönizischer Dinge (Bd. XVII, 575 ff. XIX, 1. Abhandl. IV, no. 4); ich fühlte mich nirgends getroffen, und — De mortuis nil nisi bene! Mordtmann XIX, 406 fasste mich gar von Seiten meiner „amtlichen Functionen“; ich schwieg, um ihm nicht auf ein für ihn selbst an Erfahrungen reiches Feld folgen zu müssen. Levy endlich, mit dem ich mich zu meinem Bedauern öfter in Widerspruch befinde, als ich bei seinem unbestreitbaren paläographischen Talent wünschen möchte, hat gegen mich bisher stets das letzte Wort be-

halten. Ich weiss zu gut, dass eine Polemik, die nicht Schlag auf Schlag, sondern in langen Zwischenräumen geführt wird, für die Leser wie für die theiligten Streiter höchst unerquicklich ist. Daher überliess ich das Endurtheil am liebsten allein der Zeit oder unparteiischen Dritten; indessen glaube ich im Interesse der für die Wissenschaft erstrebten Resultate selbst wenigstens einmal die Art und Weise kennzeichnen zu müssen, mit der besonders Hr. Pr. Levy gegen mich zu Felde zieht.

In dem mir in diesen Tagen zugegangenen 1. und 2. Heft des XXI. Bandes, S. 284, findet sich ein auf meinen Artikel in Ztschr. XIX, 522 ff. bezüglicher Brief desselben vom 9. Febr. 1866. Seine Erklärung, dass er sich mit meinem Aufsätze „in Widerspruch befindet“, war insofern entbehrlich, als ich eben in jenem Aufsätze die von ihm gegebenen Erklärungen der fraglichen Inschriften überall zu widerlegen suche. Dann folgen zwei Sätze, in welchen das beliebte Adverbium „sicher“ zweimal eine mögliche, aber nichts weniger als unbestrittene Lesung und Deutung ohne weitem Beweis unanfechtbar machen soll. Dabei laufen folgende Unachtsamkeiten mit unter: aus einer Inschrift (c) macht Hr. Prof. Levy zwei, *n* und *c*, und weiter meint er, dass die Bdtg. verfertigen für עבר, die ich dem Worte vindiciren wolle, abzuweisen sei, während Er selbst der erste gewesen ist, der dies Wort im Phönizischen so deutete (Phön. Stud. II, 71, Anm.: „עבר nach dem Aram. = hebr. עשה machen“). Da er übrigens den Gegenbeweis für einen andern Ort aufspart, dass meine (überdiess, Ztschr. XIX, 535, Z. 18, vorsichtig als Vermuthung hingestellte) jetzige Ansicht gegen meine frühere, עבר sei appell. als „Knecht“ zu fassen, wieder zurücktreten müsse, so will ich gleich hier bemerken, dass nun gerade das auf dem Siegel (a. a. O. 535) stehende עבר-דני, als Eigennamen Abduziv gefasst, einen unerwarteten Halt in dem Ἀβδούσιβος einer Inschrift aus der Gegend von Byblos (Renan, Miss. de Phénicie, Texte III. Livr. p. 241) gefunden hat; eine neue Warnung, dass man nie zu früh etwas für sicher ausgeben soll.

Zum Schlusse protestirt Hr. Prof. Levy mit Entschiedenheit „gegen das Symbol“, d. h. gegen meine Auffassung des fraglichen Zeichens als Symbol, und Er schliesst also: „Bei Luy-nes an der von Blau angeführten Stelle findet sich gar nichts, was diesem Zeichen ähnlich wäre“. —

Sollen die Leser, welche natürlich nicht alle so seltene Werke wie Luy-nes Inscr. et Numism. Cypriotes zur Hand haben, etwa glauben, dass ich zur Stütze meiner Ansicht beliebige Citate aus der Luft greife? Gegen eine solche Insinuation muss ich mich auf das bestimmteste verwahren. — Es handelt sich um die Deutung eines Zeichens in der von Levy Phön. Stud. II (no. 4 der Tafel) publizirten Siegelinschrift, welches derselbe als Koph nimmt (S. 30), während es nach meiner Deutung (Ztschr. XIX, 535) „nur das bekannte Symbol ist, welches auf cypriotischen Mün-

zen so häufig vorkommt“. Mich führte hierauf die Vergleichung folgender beiden Darstellungen:

Die fragliche Gruppe bei Levy sieht so aus:







wogegen der von Luynes Numism. et Inscr. Cypriot. S. 36. 37. beschriebene Cylinder, in dem Theile, von welchem Luynes 37 ausdrücklich sagt: Je n'ai fait graver ce cylindre que pour montrer les rapports du Mahrou des Perses avec celui qui paraît sur les

médailles cypriotes, nach Taf. VII ebenda, folgendes bietet:

Beachten Sie die Aehnlichkeit, nicht blos des Zeichens, sondern auch der Figur und Haltung.



Nimmt man nun hinzu, dass auf den von Luynes a. a. O. S. 32 beschriebenen Münzen (Taf. VI, no. 7. 8) der cypriotische Mahrou folgende Gestalten hat:    und  so wird es wohl

erlaubt sein, zur Vergleichung des bestrittenen Zeichens auf Luynes cypriotische Denkmäler S. 32 37 zu verweisen; jedenfalls setzt es viel Dreistigkeit voraus, zu behaupten, an der von mir angeführten Stelle finde sich nichts jenem Zeichen ähnliches, und gegen diesen Vergleich „entschieden zu protestiren“, — der stärkste Ausdruck, den eine wissenschaftliche Polemik überhaupt kennt, und der höchstens bei notorischen Fälschungen statthaft ist. Herr Prof. Levy aber scheint diesen Ausdruck eben seiner Stärke wegen besonders zu lieben; er hat denselben schon einmal in einem ähnlichen Falle gegen mich gebraucht, Bd. XVII, 94 Anm. 1. Damit wir zum Besten der Wissenschaft, welcher wir beide dienen, Hand in Hand weiter arbeiten können, wird er wohl thun, seine Worte künftigher etwas genauer abzuwägen. ---

Endlich erlauben Sie mir noch ein paar Zeilen Antwort auf die mir ebenfalls vor kurzem in die Augen gefallene Interpellation des Hrn. Prof. Wickerhauser in Ztschr. XIX, S. 623, welche, ob schon sie keinen Namen nennt, an meine Bemerkung in Bd. XVII. 392 anknüpft und sich gegen den von mir gebrauchten Ausdruck richtet, dass das Wort *سيس* im Hoch- und Schritttürkisch der Pforte recipirt sei.

Gegenüber der Behauptung des Herrn Prof. Wickerhauser XVII, 757: „Das Beiwort *سيس* neblig, regnerisch, gehöre dem kroatisch-türkischen Dialecte an“, bedeutet der Ausdruck XVII,

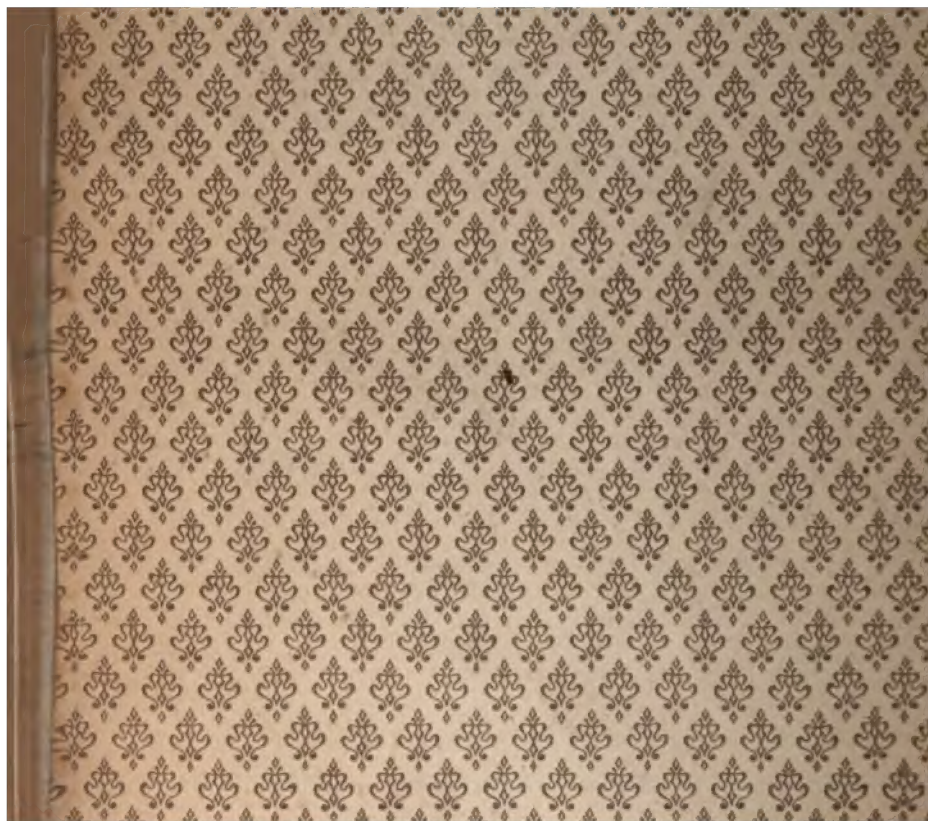
393 „das Wort sei im Hoch- und Schrifttürkischen der Pforte recipirt“ zunächst nichts anderes, als dass es weder ein Vulgärwort noch ein Provinzialismus ist, sondern zu den Wörtern gehört, die sowohl in der Umgangssprache der höheren Kreise, als auch insbesondere in der mustergültigen Schriftsprache der türkischen Hauptstadt angewendet werden; — vgl. den Ausdruck: „klassisches Schrifttürkisch“ in den Nachrichten über die Angelegenheiten der D.M.G. zu Bd. XXI, p XI, Z. 10. Den weiteren Ausführungen des Herrn Interpellanten und dem Sinne des Gegensatzes zwischen der „Schule Rosenzweig“ und den „Männern der Wissenschaft“ nachzugehen, finde ich mich nicht berufen. Indem ich mich hinsichtlich alles Uebrigen im Voraus auf meine demnächst in den Abhandlungen der Gesellschaft erscheinende Arbeit über den kroatisch-türkischen Dialekt beziehe, bemerke ich hier nur noch, dass Hr. Prof. Wickerhauser in seinem Aufsätze vom 28 Januar 1865, Ztschr. XIX, S. 620 ff., wohl übersehen hat, was ich inzwischen in dem Briefe an Sie vom 1 Juni 1864 (abgedruckt Ztschr. XVIII, 827) beigebracht hatte; sonst würde er wenigstens die Vermuthung zurückgehalten haben, dass das Wort *سیس* im türkischen Kamus fehle.

---









UNIVERSITY OF MICHIGAN



3 9015 03589 0907

